BIBLIOTECA
VÉRTICES COLOMBIANOS

De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios:

La dicotomía humano/animal como problema político

Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones
desde abajo

De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios:

la dicotomía humano/animal como problema político

Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones
desde abajo

De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios:

la dicotomía humano/animal como problema político

Iván Darío Ávila Gaitán

De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios:
la dicotomía humano/animal como problema político
Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones desde abajo
www.desdeabajo.info
Bogotá D. C., Colombia

ISBN 978-958-8454-67-2

Diseño y digramación
Difundir Ltda.
Carrrera 16 N° 57-57, Bogotá D. C., Colombia
Teléfonos: 346 6240 - 212 7397 - 345 1808

Impresión
Editorial Linotipia Bolívar

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber,
cultivarlo es responsabilidad de todos.

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, se respete su autoría y esta nota se mantenga.

A los perros callejeros
y demás vagabundos
potentes constructores
de realidad.

Índice

Prefacio 9

Introducción 13

1. El giro ontológico hacia un plano móvil de inmanencia 21

2. La máquina de jerarquización especista antropocéntrica 35
2.1. Zoé/bíos 35
2.2. Del "humano como animal político" al "animal como animal político" 42
2.3. Antropo-poder 49
2.4. Dilemas ético-políticos 53
2.5. Los orígenes 60
2.6. Especificidad moderna 62
2.7. Zooantroponormatividad y tecnologías de especificación 80

Prefacio

Los dilemas ético-políticos sobre nuestra relación con los Otros (los animales), constituyen hoy una parte importante de múltiples discursos académicos y prácticas políticas. El movimiento "animalista", que fue subsumido en la trayectoria de los movimientos ambientalistas o ecologistas, recorre actualmente su propio camino. La creación de numerosas reservas para contener la caza y pesca, posteriormente la construcción de los grandes parques como reservas naturales, pasando por las asociaciones defensoras de animales y la necesidad de establecer un desarrollo ambientalmente sostenible, fueron considerados como algunos referentes importantes en el surgimiento de cierta conciencia ecológica que exigía el cuidado y respeto por la naturaleza. Sin embargo, esa conciencia ambiental o ecológica se ha ido transformando profundamente, al igual que todas las formas de expresión política y social surgidas en los años sesentas, denominadas en la literatura académica "Nuevos Movimientos Sociales" (pacifista, ecologista, feminista, étnico-culturales, entre otros).

El llamado movimiento ecologista o ambientalista hoy posee múltiples vertientes políticas en su interior y, al mismo tiempo, ha entablado articulaciones y diversificado sus objetivos hacia el eco-feminismo, la ecología profunda o social y la liberación animal.

Simultáneamente a las diversas trayectorias político-ideológicas verdes, asistimos a una implosión de nuevos temas/problemas académicos que giran en torno a una reconsideración de lo *bio* en todas sus manifestaciones: los estudios ecológicos o ambientales, la bioética, la biopolítica, la biología molecular, las biotecnologías, la ecología política, etc. El presente-futuro de nuestras sociedades está atravesado por un creciente desarrollo tecno-científico cargado de incontables promesas y horrores, y por la gravísima degradación del medio ambiente, lo cual marca las oscilaciones de la conciencia ecológica. En lo que respecta al movimiento abolicionista de liberación animal, como ha sucedido con los demás movimientos, diversas tendencias y estrategias de acción se manifiestan en su dinámica, así queda planteado en la propuesta que nos presenta Iván.

Libro provocador y necesario para nuestro entorno que apenas ha vislumbrado un pequeño espacio de confrontación por la defensa de los animales (abolición de las corridas de toros), en un país con una biodiversidad (natural y social) importante, orgullo del nacionalismo populista y negocio de voraces capitales legales e ilegales. Iván nos propone una juiciosa y certera deconstrucción del *especismo antropocéntrico*, una dimensión más de nuestra centenaria tradición de exclusiones, olvidos y exacciones. El descentramiento del antropo-poder en la consideración de los diversos órdenes bio-físico-sociales que se articulan y superponen, plantea una biopolítica militante en medio de una profunda crisis de uno de esos órdenes, el antropocéntrico capitalista.

La crítica deconstructiva deja planteado un espacio importante para el pensamiento-militancia animalista.

En la actual situación, de hondas transformaciones en nuestro modelo de crecimiento económico basado en la dotación ambiental (agrícola-pecuaria, minero-petrolera), repensar el *especismo antropocéntrico* como otra de las dimensiones de sujeción y opresión, debería ampliar el espectro de alianzas y articulaciones entre confrontaciones y luchas por un orden bio-físico-social diferente. El costo ambiental del nuevo patrón de crecimiento económico es muy alto, al igual que el del modelo de consumo impuesto, exponiendo toda la extensión territorial nacional a las tendencias transnacionales. La dialéctica crítica en la que se encuentra la dinámica del capitalismo contemporáneo en todas sus dimensiones (crisis/reestructuración), implica ir más allá de una simple caracterización de sus múltiples límites y perversidades, valorizando, potenciando, otros modos de ser-estar que existen ya en nuestros propios entornos, o como definían Marx y Engels el comunismo: "movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual" (1959: 36).

La reseñada crisis de la política y la ontología materialista-naturalista radical propuestas por Iván, insinúan quiebres relevantes en la consideración de la política y las subjetividades resistentes, se valoriza y potencia así el modo de vida de los Otros (los animales) en ese nuevo asiento ontológico-político, renovando igualmente las preguntas ético-políticas sobre nuestras relaciones con esos Otros. Hoy más que nunca los animales son materia de vejación y muerte, en los laboratorios, los grandes campos de concentración para la producción de carne (o al aire libre en las inmensas extensiones latifundistas), o producto de la misma degradación del medio ambiente.

La deconstrucción del *especismo antropocéntrico*, el importante y necesario develamiento del antropopoder, deja abiertos múltiples interrogantes: ¿cómo avanzar de manera simultánea sin menoscabar o imponer unos objetivos particulares de confrontación sobre el conjunto de trayectorias y dinámicas alternativas a la dialéctica crítica capitalista?, ¿cómo articular las agendas y propuestas por la defensa de los animales con las demás en el largo plazo?, ¿el ontologismo naturalista podría convertirse en un limitante para la proyección y articulación de las luchas animalistas?, ¿cómo articular los modos de vida animales que potencia la presente propuesta y los modos de vida considerados "sociales"? Como ya ocurrió en el pasado (colonialismo, patriarcado) las propuestas de liberación animal necesitan convocar a todos los movimientos, grupos o partidos alternativos a que asuman la crítica del *especismo antropocéntrico* y una práctica correspondiente, que se refleje en las agendas de confrontación y reivindicaciones.

Sin duda alguna, la propuesta que nos presenta Iván constituye una corriente de aire renovadora para el debate y la práctica política, el camino será largo pero tenemos un excelente referente para animarlo.

Edgar Novoa[1]

Marx, K. y Engels, F. (1959). *La ideología alemana*. Montevideo. Ed. Pueblos Unidos.

[1] Profesor Asociado, Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia.

Introducción

"Sí. Esas criaturas que usted ha visto
son animales esculpidos
y facetados de nuevo, si así puede decirse,
para darles nuevas formas. A esto precisamente,
al estudio de la plasticidad
de las formas vivientes, es a lo que
he consagrado mi vida.
He estudiado durante muchos años,
adquiriendo cada vez más conocimientos.
Ya veo, del modo que usted me mira,
que está positivamente horrorizado,
y, no obstante, no le digo nada nuevo"[2]
(Wells, 1968: 191).

El 22 de julio de 2011, la versión virtual de la revista colombiana Semana publicó un artículo titulado "¿Avanzamos hacia un "planeta de los simios"?" Probablemente tal texto condensa, en gran medida, la problemática central del presente trabajo, al tiempo que capta una suerte de *zeitgeist* contemporáneo en torno a lo que he optado por llamar la *dicotomía humano/animal*, es decir, la producción de lo "propiamente humano" en contraposición a un Otro extremo: "el animal". Cuestión indisociable del conjunto de relaciones de poder que permean el cambiante espacio bio-físico-social, generando ciertos *campos de estabilidad*, *configuraciones políticas* precisas encargadas de re/componer realidades, privilegiar,

[2] Palabras del doctor Moreau, personaje de la obra "La isla del doctor Moreau" de H. G. Wells.

excluir, castigar y eliminar: gestionar tanto la vida como la muerte[3].

De acuerdo con el artículo de Semana, la Academia de Ciencias Médicas del Reino Unido emitió un informe orientado a alertar sobre los peligros reales que implican ciertas investigaciones, concretamente se refiere a la posibilidad de crear "animales con características humanas". El documento establece tres áreas "delicadas" que deseo parafrasear, a saber:

Cognitiva

Poblar el cerebro de un animal con células humanas podría generar seres con capacidades cognitivas (humanas) tales como la conciencia.

Características visuales

Particularidades humanas, como su forma facial o textura de la piel, extrapoladas a animales, representan temores inmensos en términos éticos.

Reproductiva

El desarrollo de embriones animales producidos con óvulos o esperma humanos podría dar lugar a verdaderos engendros.

---

[3] No es casual que sea esta la preocupación central de diferentes interpretaciones *biopolíticas* y *religiosas*, la religión le ha otorgado históricamente *sentido* —en/por medio de innumerables relaciones de poder— *a la vida y la muerte*, detectando y produciendo sus articulaciones y contradicciones, no obstante, percibo un notorio déficit de estudios concentrados en conectar religión(es) y biopolítica(s) de forma directa y genealógica, enfocados en el ejercicio y constitución de los campos religiosos mismos, no solo en los cristalizados aspectos religiosos del "poder estatal".

Finalmente, el informe insta a trazar desde ya parámetros claros que impidan fabricar "monstruos antropomorfos". El escritor de ciencia ficción H. G. Wells[4], había contemplado para 1896 un escenario parecido al descrito por la mencionada Academia de Ciencias Médicas 115 años después. En una de sus obras más famosas, titulada "La isla del doctor Moreau", un hombre se ve forzado a habitar y sobrevivir, precisamente, en la isla de un médico viviseccionista que ambiciona convertir diversos animales —uniendo fragmentos de una y otra especie— en humanos.

Los "monstruos" resultantes de dichos experimentos se debaten, durante toda la historia, entre la animalidad y la humanidad, ¡son vivientes limítrofes, híbridos, impuros! Cuasi-humanos hombres-bueyes, monos-chivos, mujeres-cerdos, hombres-perros, etcétera, irrumpen con toda su "anti-naturalidad". El dolor de las "pobres bestias" sometidas a impresionantes vejámenes —que terminan por rebelarse— valía poco ante la meta de forjar humanos asépticos, sin rastro de su "pasado feroz". A pesar de la evidente bio-plasticidad y los estruendosos fracasos, el obsesionado científico se empeñaba, cada día con un fervor aún mayor, en afirmar la especial dignidad humana y la condición sacrificial-subalterna de lo animal, aspectos que distinguía con sospechosa precisión.

Curiosamente, aunque el autor estuviese trabajando en el terreno de la ciencia ficción, pretendía representar esas supuestas fuerzas en pugna que atraviesan siempre a la humanidad, instinto y razón. Así, las

[4] Wells, además de tener conocimientos notables en biología, era un socialista-pacifista convencido. Sus determinaciones políticas, pasión por la escritura y capital cultural, se sintetizaron en textos de ciencia ficción que aún hoy permiten pensar realidades a veces "descuidadas" por diversas disciplinas y campos de saber.

excepcionales criaturas terminaban por confundirse sobremanera con la cotidiana realidad. Sin embargo, con/contra Wells, es viable otra lectura que considero más pertinente y menos maniquea. Esta vez la isla de Moreau representa la bio-simbólica producción misma de lo humano y lo animal, tanto la *artificialidad* discursiva de ambos polos como la maleabilidad de "la carne"; contexto plagado de procesos de dominación, emancipación, negociación y resistencia.

El médico viviseccionista parece cumplir un rol equivalente al que manifiesta hoy la Academia en el informe; preocupada ésta, en apariencia, por las "implicaciones éticas" de los experimentos, su principal objetivo es continuar erigiendo una barrera infranqueable entre "lo humano" y "lo animal", el sufrimiento premeditado de animales deformados y torturados sobreviene completamente aceptable mientras no contamine la pureza-superioridad humana:

> "(...) la Academia no está pidiendo prohibir estos estudios. Al contrario, afirma que éstos son esenciales para la investigación del tratamiento de enfermedades humanas.
>
> (...) Por ejemplo, hoy en día los investigadores introducen células humanas de tumores de mama en ratones para probar nuevos fármacos de cáncer en tejido humano.
>
> También se crean ratas con lesiones similares a las que causan un derrame cerebral en humanos para probar si se logra una mejora inyectándoles en el cerebro células madre humanas.

> Se han introducido genes humanos en el genoma de cabras para producir una proteína humana que se usa en el tratamiento de trastornos de coagulación.
>
> Y el estudio de ratones con síndrome de Down, a los cuales se les ha añadido un cromosoma humano en el genoma, ha sido esencial para el entendimiento de la enfermedad"[5].

Las áreas "delicadas" (cognitiva, reproductiva y características visuales), núcleo de las preocupaciones éticas, se encuentran íntegramente permeadas por apuestas políticas: el imperativo que se despliega es "¡a conservar el orden antropocéntrico!", toda una declaración de guerra entre especies profundamente desigual. Cuando la dicotomía humano/animal entra en crisis y son develados los dogmas esencialistas que la sostienen, se abren líneas subversivas que amenazan con revolverlo todo; al tiempo, la inclemente soberanía humana, esta vez encarnada en la Academia de Ciencias Médicas, repite las palabras de Moreau:

"Cada vez que hundo una criatura viviente en el baño del dolor, me digo: «Esta vez voy a eliminar completamente todo lo que es animal; esta vez voy a hacer un ser racional de mi propia invención.»" (Wells, 1968: 200).

Especialmente, el informe "expresa temores por lo que dice es la posibilidad real de crear simios que tengan

---

[5] *¿Avanzamos hacia un "planeta de los simios"?*, en: [Web Semana.com] http://www.semana.com/vida-moderna/avanzamos-hacia-planeta-simios/160777-3.aspx Fecha de consulta: julio 22 de 2011

la capacidad de pensar y hablar como los humanos"[6]. Prevenciones fundamentadas pues, aunque siempre hemos vivido en la isla del doctor Moreau, hoy se siente con fuerza un clima global generalizado de *indistinción excepcional*: radicales movimientos animalistas de corte abolicionista reclaman relaciones horizontales con los no-humanos, los *genocidios* al interior de las granjas industriales devienen insoportables, "Humanos subhumanizados" comienzan a desmitificar oposiciones binarias jerárquicas naturalizadas, intervenciones teóricas le devuelven agencia al otrora estático y pasivo mundo natural-animal... En efecto, o por lo menos así lo espero, avanzamos hacia un planeta de los simios.

No obstante, estos no son típicos simios, *simbolizan el triunfo de singularidades posthumanas y postanimales*, imposibles de contener en dos territorios existenciales ontológicamente divergentes y organizados jerárquicamente. Así, el planeta de los simios constituye una primera prefiguración disutópica[7] (no distópica ni utópica); en palabras de Michael Hardt y Antonio Negri: "Una vez que reconocemos nuestros cuerpos y mentes posthumanos, una vez que llegamos a vernos como los simios y cyborgs que somos, tenemos que indagar la vis viva, las fuerzas creativas

---

6 *Ibídem*.

7 "Lo disutópico se diferencia de lo apocalíptico, la utopía de la destrucción, en un aspecto esencial. Mientras toda utopía, incluso la apocalíptica, define un mundo estático, final, lo disutópico concibe siempre un mañana conflictual, abierto (...) Todo futuro implica incertidumbre. El futuro está formado por múltiples e inimaginables posibilidades. (...)El reto de un pensamiento complejo, disutópico y renovador es una exigencia actual. La impotencia humana para abordar los nuevos problemas procede de la carencia de un pensamiento democrático complejo capaz de repensar propuestas liberadoras en un contexto contradictorio y simultáneo de orden y desorden, de organización y de crisis" (Vera, en línea).

que nos animan del mismo modo que animan a toda la naturaleza y nos permiten desarrollar nuestras potencialidades" (Hardt y Negri, 2004: 91). Pero ¿contra qué orden(es) nos enfrentamos?, ¿con qué "armas"?, ¿quiénes?, ¿en qué condiciones?, ¿bajo qué presupuestos? Son esos los interrogantes que me propongo comenzar a solventar de aquí en adelante.

1. El giro ontológico hacia un plano móvil de inmanencia

Este primer apartado, escrito con la pretensión de esbozar un marco general nada exhaustivo, puede ser interpretado como una instancia sin la cual sería imposible culminar con relativo éxito el objetivo central del presente trabajo: plantear un modelo analítico que permita entender las relaciones/procesos de dominación, sujeción, explotación, resistencia, negociación y emancipación en/entre seres históricamente categorizados como "humanos" y "animales" en contextos biofísico-sociales cambiantes. Los marcos científicos hegemónicos demuestran su insuficiencia y complicidad política antropocéntrica cuando penetramos en cuestiones como ¿si las ciencias sociales estudian, desde uno u otro ángulo, relaciones humanas, entonces, los (demás) "animales" carecen de sociabilidad?, ¿cómo entender mundos interespecíficos compartidos?, ¿por qué relegar el tema de "lo animal" a la biología?, ¿cómo mirar a la cara, por ejemplo, a millones de ratones enjaulados, "abandonados a la voluntad soberana"[8] de los vivisectores, y explicar que su sufrimiento en los laboratorios no puede subvertirse radicalmente, pues, se supone, allí no existen relaciones de poder que la ciencia política pueda estudiar para transformar? Lo que está en juego no es un mero problema epistemológico sino ontológico; qué es la sociedad, la política, lo humano, lo animal, lo artificial, lo natural, etc.

---

[8] Pongo entre comillas la expresión para relativizar su significado por cuanto creo imposible el TOTAL abandono de una vida al poder. La vida, en realidad, nunca podrá transformarse en "vida desnuda", sin potencia. Abordaré esto más adelante.

A partir de la segunda mitad del siglo XX numerosos debates intelectuales han tenido por objeto la llamada crisis de la modernidad. Conocidas embestidas contra el Sujeto unívoco, la Historia, la totalidad, las identidades fijas, etcétera, delinearon corrientes "post" que le apuestan, por ejemplo, a lo nómada, al devenir, a la hibridación, que posan su atención sobre el proceso/juego y no sobre la finalidad, y miran con buenos ojos la indeterminación en lugar de preocuparse por la determinación. No retomaré punto por punto aquí los posibles aciertos o desaciertos de dichas perspectivas, antes bien, siguiendo a Chantal Mouffe, diré que lo que las caracteriza, su lugar de convergencia real, es un decidido rechazo del esencialismo; además, casi como la cara constructiva de esa labor deconstructiva, me atrevo a afirmar que, concomitantemente, se ha redescubierto un *plano móvil de inmanencia*.

En otras palabras, *el universo* se comienza a asumir, en un giro neo-realista postconstructivista (Escobar, en línea), como movimiento absoluto sin nada que lo trascienda. Las intersecciones, repulsiones, acercamientos y distanciamientos de diferencias componen espacios de intensidad (subjetividades, organismos, planetas, montañas, etc.) *híbridos por su origen mismo y, por ende, in-delimitables absolutamente* (Deleuze, 2002). La pura-estabilidad metafísica no tiene cabida en este *plano móvil de inmanencia*, ¡no existe "naturalización" posible cuando lo "natural" deviene fluido e incontenible! Asistimos a un bio-físico-social giro ontológico descomunal. Las consecuencias políticas no se hacen esperar, la trascendencia (de Dios, el Rey, el Hombre, el Patrón, el Marido, el Partido, el Pueblo, el Capital, la Historia, los Genes...) explota en mil pedazos, nada

puede ser estabilizado, separado del contexto inmanente. Una radicalización del "ni Dios, ni Amo" anarquista y la multiforme *praxis* anárquica aparecen de repente como la única alternativa política materialista viable.

Pese a su inmerecida fama de "apolítico", Jacques Derrida es quizá uno de los filósofos que más ha aportado estrategias teórico-políticas orientadas a develar la porosidad y movilidad entre fronteras. Indagar, como este pensador lo hace, por el devenir y la producción, antes que asumir productos terminados, sin genealogía alguna, significa alinearse con una tradición de raíces nietzscheanas, marxianas y anarquistas. Saul Newman, filósofo postanarquista[9], le ha dedicado un capítulo a Derrida en su obra "From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power" (2001), donde justamente muestra que el pensamiento deconstructivo derrideano encarna un arma contra el totalitarismo/autoritarismo, debido a su empeño en detectar contradicciones y elementos marginados sobre los cuales se fundamentan múltiples discursos hegemónicos.

A grandes rasgos, la deconstrucción derrideana puede describirse como un conjunto inacabado de herramientas anti-metafísicas para ver el mundo y actuar en él de otra(s) manera(s), de ahí que contribuya a establecer el *plano móvil de inmanencia* que presupone mi empresa e intento delinear vagamente[10]. Sin embargo,

[9] El postanarquismo es una apuesta teórico-política que intenta amalgamar los aportes del pensamiento postestructuralista (sobre todo su reconceptualización del poder y deconstrucción de las oposiciones binarias jerárquicas, verbigracia, cultura/naturaleza, hombre/mujer, etc.) con ideas del anarquismo clásico (tanto en sus vertientes individualistas como colectivistas).

[10] "La fuerza, la novedad y el interés de la comprensión de los fenómenos como texto, y a través de la textualidad demuestran que la "fenomenología" derrideana

huelga advertir que este autor permanece encerrado en el boom del giro lingüístico al emplear su arsenal teórico casi exclusivamente en la lectura de textos. Su vehemente rechazo a comprender la realidad "tal como es" le provoca un internamiento en el universo del lenguaje, en vez de conducirlo a cimentar ontologías anti-esencialistas basadas, por ejemplo, en perspectivas biológicas y físicas crítico-emancipadoras. Esto, por supuesto, no implica que las niegue, más bien decide hacerse a un lado, actitud que despertará críticas hasta de personajes tan afines como Donna Haraway.

Por el momento, simplemente me detendré en unos pocos, aunque neurálgicos, presupuestos transversales a la obra de Derrida. En primer lugar, el filósofo de origen argelino encuentra en "la presencia" la base de toda metafísica, "lo presente" se refiere a aquello que sin importar cambios, nuevas lecturas, desplazamientos, permanece dogmáticamente "limpio" e inalterable. Esa "metafísica de la presencia" o logocentrismo, tiene que ver directamente con una tendencia generalizada, en la historia del pensamiento occidental dominante, a buscar los elementos esenciales que ordenan el mundo para proceder a derivar desde ellos el funcionamiento de sistemas complejos (Clark, en línea). Dichos elementos, en consonancia con los principios de no-contradicción,

---

es la más rigurosa y la más radical de las ateologías. En efecto, si no hay fuera de texto, entonces todo lo que es está en los textos. Podría decirse que "no hay Fuera de Texto" significa "Dios o el Texto", en el sentido en que Spinoza escribe en la *Ética*: "Dios o la Naturaleza". (...) La dimensión ateológica del trabajo de Derrida es inseparable de su desvío de todo nihilismo: deconstruir y hacer aparecer el principio de ruina que habita la lógica, la economía, los presupuestos de la tradición metafísica (el ser como presencia, la lógica de lo propio y de la apropiación, los discursos de origen, el falogocentrismo, la devaluación de la escritura y el primado de la palabra viva, la identidad de sí en la conciencia), no es decir "no" a los textos que se deconstruye, sino al contrario amar los pensamientos y los discursos sobre los que se ejercen las restricciones más inexorables"(Goldschmit, 2004: 142-143).

identidad y exclusión del medio (Gibson-Graham, 2002), estructuran cadenas de *oposiciones binarias jerárquicas* que definen "algo" en contraposición a lo que no es, valorizando siempre un lado de la dicotomía en detrimento del otro. Esta lógica, que en el lenguaje antropológico puede relacionarse con la dinámica Yo/Otro, subvalora siempre al Otro, no obstante, sin el polo despreciado sería imposible afirmar cualquier Yo. Así, el Otro actúa, según Derrida, como *suplemento*, es decir, como aquello que *produce* lo que supuestamente tendría dignidad ontológica propia a-relacional.

Según Diego Hernández-Guzmán, el logocentrismo "ha confirmado que *lo presente* sencillamente *está allí*, y que *es* lo que *es*, y no ha podido darse cuenta de que la presencia ya trae consigo ausencias y diferencias. En otros términos, la metafísica de la presencia ha ocultado desde siempre la *différance*" (2011: 103). Por *différance* (Derrida, 1968) debe entenderse algo más que la mera diferencia, es una especie de concepto a-conceptual, por paradójico que parezca, con el cual Derrida aspira desestabilizar divisiones nítidas y estáticas que definen objetos cerrados, puros, asépticos (siempre presentes). En síntesis, la *différance* constituye una poderosa herramienta anti-esencialista pues involucra *diferencias cruzadas que se difieren constantemente* ("identidades flexibles"), *différance* es no-ser o, antes bien, el único terreno de seres-en-acto; esto la hace compatible con el *plano móvil de inmanencia* al que he hecho alusión. Además, el término mismo está dotado de las características mencionadas:

"el neologismo francés que modifica la palabra diferencia, cambiando la "e" por la "a" (*différence* por

différance) es un gesto que otorga gran vitalidad, (...) la diferencia entre "a" y "e" en la terminación francesa "*ence*" es imperceptible al oído, con lo cual en el propio término resuena la crítica derridiana al logocentrismo, en tanto que se trata de una diferencia de fondo que sólo es perceptible en la escritura. Por otra parte, la terminación "ance" en francés, "sustantiviza" un verbo (diferir) y lo pone en un término medio que se mueve entre dos extremos: objeto y acción. Es también un término que se mueve entre espacio y tiempo: la diferencia, en el sentido de ser diferente, hace referencia a un espaciamiento, a un hacerse al lado de algo. Pero ese algo del que se distancia uno tiene la particularidad de ser "sí mismo", de manera que la *différance* hace referencia a la dinámica de "no ser sí misma" de toda identidad. Y en el sentido de diferir, es un espacio que se hace tiempo o, en otros términos, es un espacio de tiempo, es un "dejar para después" (Hernández, 2011: 105-106).

En una línea similar, pero explorando disciplinas como la psicología, física y biología, Gilbert Simondon niega con su filosofía de la individuación cualquier diferencia esencial entre "géneros", "clases", "reinos" y "especies". Afirma que todo *ser* es *relación*; la riqueza de sus planteos está en "reunir el atomismo de Demócrito con el principio de indeterminación de Heisenberg, el pensamiento de lo individual de Aristóteles con el retorno a la cosa misma de Husserl, el ego cartesiano y la mónada leibniziana con el Dasein heideggeriano" (Cangi, 2008: 79). Lo anterior abre las puertas para abordar el espinoso tópico de la *institución* en cualquier nivel sin recurrir a nociones estáticas de naturaleza o determinaciones fuertes: "Toda existencia es pensada como relación de composición

entre vibraciones o ritmos. Éstos son la cronogénesis primordial descriptible como un campo potencial. Campo que funciona como el automovimiento del caos que crea un "caosmos", como lo nombra Joyce y lo teorizan Deleuze y Guattari. El caos es también el mismo origen del mundo" (Ibíd: 55).

Para Simondon, el pensamiento filosófico por lo general se ha quedado atrapado en un camino que conduce al *individuo constituido* e ignora el *proceso de individuación*. Con una actitud anti-cartesiana similar, la autora feminista Rosi Braidotti, reconocida por su teorización de "subjetividades nómades", afirma que se siente contenta por haber aceptado una visión de sí misma entendida como un fenómeno procesual similar a un acontecimiento (Braidotti, 2004: 55), y, en ese sentido, añade: "(...) hablaré del sujeto como un campo intensivo o dinámico de fuerzas intersecantes que no sólo lo/la impulsan en direcciones opuestas, sino que también suministran un marco en el cual «contener» a este mismo sujeto" (Ibídem.: 155). Precisamente, aquella aceptación de fuerzas que, *en cualquier terreno*, impulsan en direcciones opuestas pero a la vez "contienen", constituye una de las ideas centrales que se desprenden de reconocer el *plano móvil de inmanencia*, pues, cuando la sola posibilidad de vislumbrar pura-estabilidad es suprimida, ambos polos de binarismos como órdenes/desordenes y permanencia/fluidez pasan a configurar una misma realidad. El movimiento caótico de interacciones entre diferencias cruza por completo y *a la vez compone todo orden*.

Varios/as autores/as aseveran que el énfasis antiesencialista en el movimiento y la transgresión de fronteras

obedece a un momento histórico global crítico. Según Donna Haraway (1995), filósofa y bióloga feminista, vivimos en un mundo de ciencia ficción marcado por tres rupturas limítrofes cruciales: 1) animal/humano, 2) humano/máquina y 3) físico/no-físico. En consecuencia, aparecen movimientos que atentan contra la desacreditada separación entre naturaleza y cultura, la biología y la teoría evolucionista difuminan la línea trazada entre lo animal y lo humano, los organismos vivos a su vez se confunden con las máquinas, implantes electrónicos, nanotecnologías imperceptibles, extensiones maquínicas de todo tipo e inteligencias artificiales pululan aquí y allá. El trabajo femenino casero "coloniza" espacios públicos masculinos, las subjetividades políticas se multiplican e integran de nuevas maneras, además, la dominación deja de depender de la férrea disciplina y normalización del encierro. Como si fuera poco, los proyectos totalizantes no convencen, el poder circula serpenteante entre cuerpos diseminados desmembrados y "re-membrados", mientras el sexo le abre camino a la ingeniería reproductiva y, en general, el patriarcado capitalista blanco a las informáticas de la dominación. Enfatizando en esto último Haraway apunta con un tono ciertamente provocador:

"Vivimos un cambio desde una sociedad orgánica e industrial hacia un sistema polimorfo de información, desde el trabajo al juego, un juego mortal. Simultáneamente materiales e ideológicas, las dicotomías pueden ser expresadas en la siguiente lista de transiciones desde unas dominaciones jerárquicas confortablemente viejas hasta las aterradoras nuevas redes que he llamado informáticas de la dominación:

Representación	Simulación
Novela burguesa, realismo	Ciencia ficción, postmodernismo
Organismo	Componente biótico
Profundidad, integridad	Superficie, lindero
Calor	Ruido
Biología como práctica clínica	Biología como inscripción
Fisiología	Ingeniería de las comunicaciones
Pequeño grupo	Subsistema
Perfección	Optimización
Eugenesia	Control de la población
Decadencia, *La montaña mágica*	Caída en desuso, *Future Shock*
Higiene	Gestión del estrés
Microbiología, tuberculosis	Inmunología, SIDA
División orgánica del trabajo	Ergonómica, cibernética del trabajo
Especialización funcional	Construcción modular
Reproducción	Réplica
Especialización orgánica de la función sexual	Estrategias genéticas óptimas
Determinismo biológico	Inercia evolucionista, cohibiciones
Ecología comunitaria	Ecosistema
Cadena racial del ser	Neoimperialismo, humanismo de las Naciones Unidas
Gestión científica en casa/ fábrica	Fábrica global/Chalet electrónico
Familia/mercado/fábrica	Mujeres en circuito integrado
Salario familiar	Valor comparable
Público/privado	Nacionalidad *cyborg*
Naturaleza/cultura	*Campos de diferencia*
Cooperación	Aumento de las comunicaciones
Freud	Lacan
Sexo	Ingeniería genética
Trabajo	Robótica
Mente	Inteligencia artificial
Segunda guerra mundial	Guerra de las Galaxias
Patriarcado capitalista blanco	Informática de la dominación" (Ibídem.: 275-276).

Y un poco más adelante concluye:

"Este análisis de los objetos científicos y culturales del conocimiento que han aparecido históricamente desde la segunda guerra mundial, nos prepara a conocer algunas insuficiencias del análisis feminista que ha funcionado *como si los dualismos orgánicos y jerárquicos que controlan el discurso en «occidente» desde Aristóteles estuviesen todavía en funcionamiento*. Han sido canibalizados o, como diría Zoe Sofia (Sofoulis), «tecnodigeridos». Las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado están puestas ideológicamente en entredicho. La situación actual de las mujeres es su integración/explotación en un sistema mundial de producción/reproducción y de comunicación llamado informática de la dominación" (Ibídem.: 279 [La cursiva es mía]).

Michael Hardt y Antonio Negri, realizan un diagnóstico similar al argumentar que "la afirmación de las hibridaciones y el libre juego de las diferencias a través de las fronteras sólo es liberador en un contexto en el que el poder propone las jerarquías exclusivamente a través de identidades esenciales, divisiones binarias y oposiciones estables. En el mundo contemporáneo, las estructuras y la lógica del poder *son enteramente inmunes* a las armas «liberadoras» de la política posmoderna de la diferencia" (2004: 133 [La cursiva es mía]). Si bien es cierto que nos hallamos ante lo que yo llamaría un *clima generalizado de excepcionalidad* (donde una miríada de seguridades explotan), los anteriores posicionamientos coinciden en anunciar un

funeral demasiado prematuro de la "metafísica de la presencia" junto a sus estructuras binarias jerárquicas.

Mi tesis radica en que múltiples órdenes intersecados han funcionalizado lo nómade/imperceptible y hecho del movimiento su aliado central, sin embargo, es ingenuo creer que ya no tienen como piedra angular ningún binario o esencia trascendente. Se presume que "las lógicas del poder" han cambiado, pero, ¿de cuál poder?, ¿es UNO el poder?, ¿se puede reducir finalmente a UNA la dominación? ¡No!, ese es el primer deslinde que me gustaría efectuar. Desde mi perspectiva, existen órdenes articulados (no completamente determinados entre sí) y con lógicas de poder distintas. Por otra parte, las informáticas de la dominación son, sencillamente, incompatibles con una aprobación cabal del *plano móvil de inmanencia*, tras la cual los brotes autoritarios efectivamente acontecen, pero no los grandes estados continuos de dominación, no obstante, resulta prácticamente imposible tal tipo de aprobación, la metafísica no es fácil de reconocer y menos cuando se alía con ejercicios de poder supremamente imperceptibles. Las apuestas autoritarias deberán negar dicho plano si se quieren perpetuar, e históricamente no han "triunfado" por pretender comprender la realidad como un todo, sino por proyectar situaciones particulares con ambiciones universales-coloniales (Sloterdijk, 2007) y supuestos esencialistas. La totalidad, aquí abordada con el nombre de *plano móvil de inmanencia*, solo posibilita conocimientos situados e "incompletos" (Haraway, 1995) gracias a su naturaleza misma. Paradójicamente, es un Gran Relato radicalmente materialista (de tinte spinoziano) lo único que ahuyenta Grandes Relatos metafísicos-provincianos-tiránicos.

Resumamos ahora en siete puntos las principales consecuencias para pensar, específicamente, órdenes "sociales" tras explorar el *plano móvil de inmanencia* general:

- Todo orden es híbrido y expresa *continuidad* con otros elementos del plano de inmanencia, está compuesto por relaciones, lo cual quiere decir que: a) en la práctica, aunque de manera abstracta se teoricen "tipos ideales" separados, experimentamos intersecciones entre órdenes raciales, de género, etarios, de especie, de clase, etcétera (esto no debe entenderse como mera sumatoria de elementos)[11], y, b) los órdenes "sociales" *son siempre, en realidad, bio-físico-sociales*. Además, lo social no se restringe a "lo humano".
- No existen órdenes trascendentes.
- Los órdenes no son, por fuerza, jerárquicos. "Campos de estabilidad" conformados alrededor de la disonancia, la autorrealización, la autonomía y las foucaultianas "prácticas de libertad" ya existen, aunque no constituyan la norma; por ahora, entre otras modalidades, estos espacios proliferan al mejor estilo de las Zonas Temporalmente Autónomas descritas por Hakim Bey (TAZ, sus siglas en inglés)[12]. Denominaré "máquinas de jerarqui-

[11] En ese sentido es notable el trabajo que, principalmente, han llevado a cabo las autoras del Black Feminism al abordar, a través de la herramienta teórico-política denominada "interseccionalidad", sistemas de opresión cruzados que producen realidades particulares.

[12] "El TAZ es como una revuelta que no se engancha con el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla. Puesto que el Estado tiene más que ver con la Simulación que con la substancia, el TAZ puede ocupar estas áreas clandestinamente y llevar adelante sus propósitos subversivos por un tiempo en relativa paz. Puede que incluso algunos pequeños TAZs hayan durado

zación" a los órdenes de corte autoritario, básicamente esencialistas.

- Ya que los órdenes se ensamblan o *articulan*[13], concurren entre éstos *niveles de co/determinación* que pueden ahondarse o abandonarse en momentos específicos. Lo que se conoce con el nombre de "sociedad" no es más que la articulación de órdenes, prefiero, en ese sentido, hablar de diversas *formaciones bio-físico-sociales*[14] (dependiendo del "objeto" a analizar). Estas *formaciones* pueden o no coincidir con el espacio estatal, una de las virtudes del concepto está en permitir entender espacios "inter-estatales", "supra-estatales", "trans-estatales" y no-estatales, sin recurrir al presupuesto de un "todo orgánico social", diferenciado de "la naturaleza" y en correspondencia con el territorio estatal. Por ende, carece de sentido distinguir entre antropología y sociología en sus concepciones clásicas.

---

vidas enteras, y ello gracias a su capacidad de permanecer ignorados, como pequeños enclaves rurales que nunca se han cruzado con el Espectáculo, que nunca han aparecido fuera de la "vida real"; que resulta invisible a los agentes de la Simulación. (...) Ponerlo en marcha puede requerir tácticas de violencia y defensa, pero su mayor fuerza reside en su invisibilidad -el Estado no puede reconocerlo porque la Historia carece de definición para él. Tan pronto como un TAZ es nombrado -representado y mediatizado- debe desaparecer, desaparece de hecho, dejando tras de sí un vacío, resurgiendo de nuevo en otro lugar, e invisible de nuevo en tanto indefinible para los términos del Espectáculo. De esa manera el TAZ es una táctica perfecta para una Era en que el Estado es omnipotente y omnipresente, pero también lleno de fisuras y grietas. Y en tanto, el TAZ es un microcosmos del "sueño anarquista"; de una cultura libre no se me ocurre pensar mejor táctica para trabajar por él experimentando a la vez algún beneficio aquí y ahora" (Bey, en línea).

[13] Empleo la noción de *articulación* tal y como es planteada por autores/as como Stuart Hall o Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: "toda práctica que establezca una relación entre elementos, de modo que la identidad de estos últimos es modificada como resultado de la práctica articuladora" (Critchley y Marchart, 2008: 19).

[14] Manuel De Landa (2000) (2006) ha desarrollado en sus trabajos ideas similares a las que aquí apenas se insinúan.

- Los órdenes mantienen relaciones diversas con la territorialidad, pueden estar formalizados o no, tienen consistencias variadas y existen en múltiples escalas.
- "Orden" es solo una forma de expresar cierto grado de movimiento ("campos de estabilidad"). Cualquier orden se encuentra en *excedencia* continua, esto lo amenaza y/o robustece.
- En concordancia con lo anterior, los órdenes y sus "corolarios", las *formaciones bio-físico-sociales*, serían, para utilizar la expresión de Ernesto Laclau, "imposibles", tan solo espejismos de fijación.

2. La máquina de jerarquización especista antropocéntrica

Un orden puntual, tremendamente autoritario y con férreas bases metafísicas, será ahora el centro de atención. A partir de algunos aportes de activistas-teóricos/as asociados/as al movimiento de liberación animal, el pensamiento biopolítico de Giorgio Agamben, reflexiones deconstructivistas sobre "el animal" de Jacques Derrida y apuestas ético-políticas feministas anti-esencialistas de Donna Haraway, me arriesgaré a describir un orden bio-físico-social de escala global que se fundamenta en la dicotomía humano/animal y genera la constante superioridad del primer polo sobre el segundo, denominaré a este orden "máquina de jerarquización especista antropocéntrica" o, sencillamente, "especismo antropocéntrico". Esto involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos.

2.1. Zoé/bíos

Giorgio Agamben se ha hecho famoso por afirmar que la política occidental siempre ha sido biopolítica, debido a esto es visto a menudo como un continuador del proyecto foucaultiano. Sin embargo cualquiera que haya tenido contacto con la obra de ambos autores podrá desmentir rápidamente tal aseveración. En primer lugar, Agamben, en claro contraste con Michel Foucault, se dedica a generar teoría mediante la lectura de textos (ante todo filosóficos) y su articulación con

"paradigmas" o "ejemplos", estos últimos constituyen casos específicos, singulares, pero con validez explicativa general (Agamben, 1993: 13). El *campo de concentración* sería justamente uno de esos paradigmas que sintetizan la especificidad de la biopolítica moderna: el hecho de que la excepción empieza a convertirse en regla. Foucault, contrariamente, se enfoca en la multiplicidad de relaciones de poder que se cristalizan, mueven y contraponen, su lectura de textos pasa más por interpretarlos como discursos que producen sujetos concretos en diferentes contextos de disputa por el sentido. Así, la organización general del espacio/tiempo debe verse como parte de las redes de poder. Es un método profundamente histórico, detallado. El de Agamben tiende, por otra parte, a inclinarse hacia la abstracción filosófica.

En segundo lugar, los dos pensadores parecen entender por biopolítica cosas muy distintas. Foucault no fue nunca muy cuidadoso con las terminologías y ciertamente no se destacó por dar definiciones específicas y perdurables de los conceptos que empleaba, por ejemplo, habló de biopoder y biopolítica, al parecer, como términos intercambiables, insistiendo siempre en el carácter temporal de los mismos. No obstante, todo apunta a que "biopolítica" designa una forma de ejercer el *poder estatal* sobre un sujeto colectivo novedoso, la *población*. El gobierno de las "masas"[15] implica así controlar la "vida biológica", ocuparse de la salud, la higiene, etcétera, pero también de la seguridad, la educación.... La vida entera entra a hacer parte

[15] Escribo "masas" para resaltar el carácter *colectivo* de esta manera de ejercer el poder. Si bien los individuos no escapan de sus tentáculos, la biopolítica propiamente dicha guarda relación con la población, la vertiente individualizante fue denominada por Foucault "anatomopolítica".

de los cálculos del *poder estatal*. Agamben reduce la biopolítica al mero ingreso de la "vida biológica" y la aparta de lo que para Foucault implica la ruptura con la época del absolutismo monárquico (poder soberano) y que justifica el concepto, es decir, que sea la *vida de las poblaciones* la que se comience a controlar, no simplemente esa abstracta "vida biológica" la cual, de alguna manera, siempre estuvo presente.

En consecuencia, Agamben llega a la conclusión de que la política occidental es originariamente biopolítica solo en apariencia contradiciendo a Foucault, pues sus conceptos difieren bastante. Para aquél, en Aristóteles se encuentra ya la dicotomía que definirá lo político hasta hoy, la distinción entre *zoé* y *bíos*, una vida biológica (simple hecho de vivir) y una vida cualificada (vida en comunidad, pública, social) correspondientemente: "La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión" (Agamben, 2003: 18). La comunidad política estaría ligada a la vida cualificada, mientras la *zoé* es excluida, pero no hay allí una exclusión absoluta sino un procedimiento de inclusión por exclusión, en palabras de Laura Quintana, "lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir [*zoé*], sino como el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en buen vivir [*bíos*], como el lugar en el que el hombre (...) debe suprimir aquello que lo caracteriza como mero viviente para realizar aquello que lo distingue como hombre" (2006: 46).

Esa distancia entre *zoé* y *bíos* posibilita la apertura de un espacio de indistinción en donde surge el *homo sacer*, el sujeto de una *vida desnuda*, desprotegida, a

la que se le puede dar muerte sin cometer asesinato, que es excluida del orden, la ley, el *nomos*, pero que, al tiempo, depende de éste ya que, como se dijo, ha experimentado un proceso de inclusión por exclusión. La *vida desnuda* es, en suma, el resultado de la *zoé* politizada, sujeta a los designios del poder. Una figura en particular, el refugiado, adquiere pleno sentido en tal esquema pues, al no poder identificarse con ninguna nacionalidad, al perder su calidad de ciudadano, queda abandonado y despojado de derechos. Pero es en el *estado de excepción* donde tal lógica se hace más patente, en éste la ley se suspende, aunque no del todo, se aplica desaplicándose; el soberano, quien según Agamben siguiendo a Carl Scmitt, decide el *estado de excepción*, puede disponer de las *vidas desnudas* a su antojo. El perfecto *homo sacer* es el "musulmán", el prisionero de los campos de concentración nacionalsocialistas que equivalía a un "cadáver ambulante" sin voluntad ni conciencia, una vida despotenciada dependiente del soberano.

Cabe anotar que para Agamben las *vidas desnudas*, superfluas, constituyen ficciones, artificios con efectos reales, puesto que los seres humanos siempre son "forma-de-vida", es decir, indisociables de su existir-en-comunidad. La dicotomía *zoé/bíos* debe ser leída de manera semejante, como el elemento básico que compone los imaginarios y discursos que rigen la política "occidental". Sin embargo el autor parece más preocupado por la coherencia filosófica en el terreno de la abstracción, que por hacer énfasis en los mecanismos concretos de poder, los agentes, la caracterización de los espacios, discursos, su emergencia, transformación, disputa, etcétera. En ese sentido, me suscribo a la crítica

de Judith Butler, para quien la perspectiva agambeniana no explica el modo como el "poder funciona *diferencialmente* tomando como blanco ciertas poblaciones, administrándolas, desrealizando la humanidad de sujetos que podrían formar parte de una comunidad unida por leyes comunes a todos. Tampoco explica el modo como la soberanía, funciona *diferenciando poblaciones sobre bases raciales y étnicas*; el modo como la administración sistemática y la desrealización de la población sirven de apoyo para una soberanía que no responde ante ninguna ley; el modo como la soberanía extiende su poder difiriendo la propia ley de manera estratégica y permanente" (2006: 98 [La cursiva es mía]).

Butler mantiene una actitud clave que recuerda la importancia de complejos procesos racializantes, generizantes, animalizantes, etcétera. Uno de los pocos textos donde Agamben aborda mecanismos más específicos se titula "Lo abierto", allí presenta la idea de una "máquina antropológica" de la filosofía occidental que crea constantes cesuras y articulaciones entre lo humano y lo animal, no obstante, rápidamente se desvanece en la generalidad y la confusión. El tratamiento de la dicotomía humano/animal indica una equiparación con la distinción *zoé/bíos*, de ahí que enuncie su famosa tesis pero con palabras diferentes: "El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica" (Agamben, 2006: 146).

¡El conflicto que gobierna todo otro conflicto! Tras esa sentencia cabría asumir que, en últimas, las luchas ligadas a la sexualidad, raza, clase, género, entre

otras, tienen que ver con una suerte de animalización de diferentes sectores, lo cual resulta parcialmente acertado pero ¿es el conflicto decisivo?, ¿cómo encuadrar el deterioro ambiental y la opresión animal-no-humana?, ¿como otras manifestaciones más de esa originaria exclusión-inclusión de la *zoé*? Una respuesta afirmativa conduciría, con seguridad, a un fuerte reduccionismo, (¿todos?) los problemas serían solucionados estableciendo comunidades políticas más allá de la dicotomía natural/cultural, que es lo que en Agamben traduce la distinción *zoé/bíos* de manera amplia. Por otro lado, si la dicotomía humano/animal es tan significativa ¿por qué no prestarle atención a las relaciones históricas fácticas humano/animal?, ¿por qué quien importa es, sobre todo, el "animal en el hombre" y no los animales-no-humanos reales?, ¿no son hoy las granjas industriales las mejores muestras de verdaderos *campos de concentración*? Esta cuestión se estanca en Agamben donde Jacques Derrida y Donna Haraway comienzan, en el acto de mirar a la gata y el perro con quienes conviven respectivamente.

Finalmente, de Agamben recojo y complemento tres puntos básicos, primero, que efectivamente existe una "máquina" mediante la cual no solo se generan cesuras y suturas en la animalidad/humanidad "del hombre", sino que, asimismo, se construye performativamente tanto lo animal como lo humano en contextos interespecíficos desiguales. Esta máquina no deberá ser teorizada como "occidental" si el concepto presupone una historia cerrada y lineal que va de Grecia-Roma, pasa por la "Edad media", desemboca en la "Modernidad" y vierte su "luz" sobre el resto del mundo. Segundo, que la fabricación discursiva

de vidas desvalorizadas es un hecho, pero termina siendo perjudicial concentrarse en el *homo sacer*, o, como afirma Antonio Negri: "La ideología de la «vida desnuda» (...) es una mistificación que debe ser combatida. ¿Estaban desnudos los vietnamitas en guerra o los negros de los guetos durante las revueltas? ¿Estaban desnudos los obreros o los estudiantes en los años setenta? (...) Más bien, nuestros héroes estaban cubiertos de pasiones, con la piel gruesa de su potencia" (2007: 120); yo agregaría otra interrogante, ¿están desnudos los animales-no-humanos porque no se organizan y rebelan de la antropomorfa manera que conocemos?, ¿les debemos despojar de toda respuesta/potencia/agencia?

En tercer lugar, adhiero a la idea de que "la identidad, el poder de establecer una condición de pertenencia es un presupuesto constitutivo del Estado" (Quintana, 2006: 54) y del pensamiento político occidental, sin embargo Agamben ata directamente ese presupuesto con la *bíos* de manera demasiado abstracta; la comunidad, el "nosotros", se define en el cruce de múltiples variables. El derecho y las normas (formales o no) ligados al orden que se configura alrededor de la autoridad colectiva, se encuentran atravesados por otros órdenes que co-definen los parámetros de pertenencia y difícilmente logran sintetizarse en una palabra originaria y definitiva: *bíos*. Además, tales órdenes y, en general, la "institucionalidad" (formal o no) de las *formaciones bio-físico-sociales* es constantemente esculpida por procesos de resistencia que dejan huellas (garantías, protecciones, etc.), lo cual posibilita defensas estratégicas contra el autoritarismo en muchos lugares.

2.2. Del "humano como animal político" al "animal como animal político"

Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX se han producido grandes cambios globales que con ayuda de Haraway intenté delinear atrás. Esta vez quisiera enfocarme en las transformaciones teórico-prácticas de la política sin las cuales sería complicado investigar la dicotomía humano/animal como problema eminentemente político. Son varios los quiebres destacables en dicho terreno, por un lado, la política está abandonando la cárcel del Estado, procesos de globalización/fragmentación han puesto en duda su soberanía y con esto un universo de sentido entero. Por otra parte y conectado con lo anterior, se ha cuestionado aquella caracterización clásica de la política como lo concerniente a la dirección de una esfera común opuesta a un estado pre-político —la imagen del gran barco que debe navegar, dirigirse, hacia el bien colectivo me parece la más apropiada para aprehender esta perspectiva vinculada, por supuesto, con la idea griega del ser humano como animal político (tradición objeto de crítica por parte de Giorgio Agamben).

En contraste se ha optado, desde diferentes lugares, por definir la política como todo lo opuesto a la imagen del barco, es decir, como el momento conflictivo que instituye los lugares comunes. Asimismo, las visiones más amplias ahondan en la cuestión del gobierno y detectan política donde existan relaciones de poder (concepto atractivo para las tendencias libertarias y que convierte a los/as politólogos/as en cratólogos/as). Por último, hay quienes tratan de realizar un balance y hablan de "la política" y "lo político", Chantal Mouffe en esa

línea dice: por "lo político" me refiero a la dimensión de antagonismo inherente a las relaciones humanas, un antagonismo que puede tomar muchas formas y surgir en diferentes tipos de relaciones sociales. "La política", por otro lado, indica el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que procuran establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque están afectadas por la dimensión de "lo político" (2000: 101). Finalmente, cabe resaltar que las recientes intervenciones feministas, obreras, anti-racistas, anti-colonialistas, queer, gays, lesbianas, ecologistas, anarquistas, entre otras, han jugado un papel crucial en términos de contribuir a repensar la política y la cultura, principalmente a través de desestabilizaciones discursivas y acciones de todo tipo.

En adelante, ya habiendo dejado claro lo que entiendo por "orden", la política concierne al movimiento inmanente instituido/instituyente que impregna el espacio bio-físico-social, por ende, los/as politólogos/as deben estudiar la manera en que se destruyen, transforman, reproducen, articulan y crean "órdenes" (campos de estabilidad) bio-físico-sociales. Una definición así exige replantear la "politología" y la división del conocimiento, tanto al interior de las "ciencias sociales" como entre éstas y las "ciencias naturales". Reconozco en muchas activistas-teóricas feministas y de género un abordaje de la política similar, recursos analíticos como "sistema de género", "patriarcado", "hetero-patriarcado", "heterosexualidad obligatoria" y "sistema sexo-género", indican un conjunto de relaciones o "campo de estabilidad" concreto, con una génesis e historia propia (aunque no haya consenso sobre ese punto) que es

preciso estudiar a partir de diversas perspectivas y en contextos donde se cruza con otras variables.

Jacques Derrida polemiza el concepto de política a través de un análisis de la soberanía. Arguye que la soberanía del Estado-nación debe someterse a una deconstrucción lenta y diferenciada, sin desembocar en una des-politización sino en una re-politización. Admite, a su vez, que tal deconstrucción atañe a lo que sucede actualmente en el mundo por medio de "las crisis, las guerras, los fenómenos del susodicho terrorismo así denominado nacional e internacional, las matanzas declaradas o no, la transformación del mercado mundial y del derecho internacional" (Derrida, 2010: 103). En consecuencia, y ya que "deconstruir es, en primer lugar, considerar que ninguna indivisibilidad, ninguna atomicidad, está garantizada" (Ibídem.: 362), lo cual conlleva negar la existencia (natural o artificial) de umbrales "si por umbral se entiende o *bien* línea de frontera indivisible o *bien* solidez de un suelo fundador" (Ibídem.: 362-363), su apuesta más osada consiste en aseverar que "la cuestión no es la de la soberanía o de la no-soberanía sino la de las modalidades del traspaso y de la división de la soberanía así llamada indivisible —llamada y supuestamente indivisible, pero que siempre es divisible" (Ibídem.: 342).

Para Derrida la soberanía nunca es una, siempre coexisten "múltiples soberanías" que interactúan de varias formas entre sí; precisamente en ese punto encuentro convergencia con mis apuestas teórico-políticas pues, aunque el énfasis que manejo se sitúa en el movimiento de y entre órdenes (no solo en el poder), ambas posturas logran poner en evidencia

desde donde se puede vigilar y fiscalizar. Una grandeza supuestamente merecedora de respeto inherente que, irónicamente, hoy utiliza lo infinitamente pequeño, verbigracia las nanotecnologías, para sus fines, esto se debe a que dicha *inmensidad* implica un plus de poder mas no de talla, está orientada siempre a un "yo puedo" excesivo, acaparador, *invasivo*.

Derrida denuncia con vehemencia la soberanía del humano que filósofos como Immanuel Kant con su concepto de dignidad contribuyen a cimentar, pone en duda esa superioridad especial que se alza sobre "el animal" en un abominable ejercicio de desprecio. Pero Derrida no es el primero en trabajar el tema, aunque lo hace con un enfoque supremamente enriquecedor. Desde hace algunos años, el movimiento de liberación animal viene posicionando alrededor del mundo un discurso de corte abolicionista que se declara heredero de las luchas feministas, antirracistas y contra la esclavitud. Este movimiento se opone al uso de animales-no-humanos en investigación, como alimento, como fuentes de cuero, lana y entretenimiento, entre otros. Siguiendo algunas ideas de Donald Watson, cofundador de la Vegan Society en 1944, incorporan un sistema de vida alternativo denominado "veganismo", cien por ciento vegetariano y en oposición a la opresión/explotación animal-no-humana. El "veganismo" se convertirá luego en un gran proyecto ético-político —aunque el término se ha vulgarizado y querido reducir a una dieta que, en contraste con el vegetarianismo, excluye también huevos y lácteos.

Quienes componen el movimiento trabajan empleando diversas estrategias, por ejemplo, el descentralizado Animal Liberation Front (ALF) se ha hecho famoso por

desde donde se puede vigilar y fiscalizar. Una grandeza supuestamente merecedora de respeto inherente que, irónicamente, hoy utiliza lo infinitamente pequeño, verbigracia las nanotecnologías, para sus fines, esto se debe a que dicha *inmensidad* implica un plus de poder mas no de talla, está orientada siempre a un "yo puedo" excesivo, acaparador, *invasivo*.

Derrida denuncia con vehemencia la soberanía del humano que filósofos como Immanuel Kant con su concepto de dignidad contribuyen a cimentar, pone en duda esa superioridad especial que se alza sobre "el animal" en un abominable ejercicio de desprecio. Pero Derrida no es el primero en trabajar el tema, aunque lo hace con un enfoque supremamente enriquecedor. Desde hace algunos años, el movimiento de liberación animal viene posicionando alrededor del mundo un discurso de corte abolicionista que se declara heredero de las luchas feministas, antirracistas y contra la esclavitud. Este movimiento se opone al uso de animales-no-humanos en investigación, como alimento, como fuentes de cuero, lana y entretenimiento, entre otros. Siguiendo algunas ideas de Donald Watson, cofundador de la Vegan Society en 1944, incorporan un sistema de vida alternativo denominado "veganismo", cien por ciento vegetariano y en oposición a la opresión/explotación animal-no-humana. El "veganismo" se convertirá luego en un gran proyecto ético-político —aunque el término se ha vulgarizado y querido reducir a una dieta que, en contraste con el vegetarianismo, excluye también huevos y lácteos.

Quienes componen el movimiento trabajan empleando diversas estrategias, por ejemplo, el descentralizado Animal Liberation Front (ALF) se ha hecho famoso por

sus ataques a laboratorios, industrias peleteras, granjas industriales y rescate de animales-no-humanos, otros deciden simplemente promover una dieta vegetariana estricta, también están los pacifistas-legalistas defensores acérrimos de los derechos de los animales. A menudo los activistas combinan estrategias, pero también suelen emerger contradicciones, existen disputas fuertes entre sectores provenientes de tendencias "anarquistas" (que complejizan el panorama con una oposición férrea al Estado y el capitalismo) y "liberales" (que consideran importante pactar con las industrias y transformar la legislación). Sea cual fuere la orientación y el tipo de estrategias, el movimiento tiene claro que sus acciones no deben dañar físicamente, por lo menos, a ningún ser sintiente[16] (animal humano o no humano).

En analogía con términos como racismo o clasismo, los/as activistas suelen usar el concepto "especismo", acuñado inicialmente en 1970 por el psicólogo Richard D. Ryder, para referirse a la injusta asunción de una incontrovertida superioridad humana con relación a los demás animales. Óscar Horta puntualiza que: "Para ser especista no es necesario sentir odio o animadversión hacia aquellos que discriminamos. No debe confundirse, pues, especismo con *misotería*, término que refiere la actitud hostil para con los animales no humanos" (Horta, 2004: 146). Este autor también asevera que la "especie es *el criterio* en función del que se discrimina, no la entidad discriminada" (Ibídem.), quien padece las consecuencias es cada ser en su singularidad. Por otra parte, el especismo que he descrito es, concretamente, *especismo antropocéntrico* ya que si damos prioridad,

[16] Generalmente se considera sintiente a cualquier ser dotado de sistema nervioso y/o cerebro.

por ejemplo, a un perro por encima de un gallo sencillamente por el hecho de que uno de ellos pertenece a una especie y el otro a otra, estaríamos adoptando un comportamiento especista, no obstante, como afirma Horta, estas formas de especismo suelen ser *antropocentrismo extendido*.

Lo que me parece de suma importancia resaltar aquí es que el *especismo antropocéntrico* desborda actitudes consideradas meramente crueles, conscientes, individuales, etcétera, da a entender, antes bien, un *estado de cosas* que implica la sistemática superioridad humana y la inferioridad animal-no-humana. De ahí que el teórico vegano Gary Francione, profesor de derecho en la Universidad Rutgers, señale que "la "superioridad" de las especies es al igual que la superioridad de una raza, o de un sexo, una construcción" (Francione, en línea); o que Peter Singer, reconocido académico y activista, dedique un capítulo entero en su libro *Liberación animal* (Singer, 1999) a explorar cómo el pensamiento occidental dominante ni siquiera ha contemplado a los animales-no-humanos para elaborar propuestas éticas, simplemente se les excluye por "carecer" de racionalidad, lenguaje o cualquier otro "propio" que se establezca para definir lo humano. No es entonces necesario entrar en discusiones éticas abstractas para abordar el tema, el *especismo antropocéntrico* constituye una situación histórica *de hecho* que puede (y activistas se esfuerzan por) cambiar. A continuación intentaré exponer algunos de los principales elementos que componen esa gran máquina de jerarquización especista antropocéntrica (no confundir con la "máquina antropológica" agambeniana).

2.3. Antropo-poder

Aunque también esté presente y de manera activa en otros órdenes *bio-físico-sociales*, incluso con una preponderancia semejante, el elemento sustancial de la máquina es la *superioridad o soberanía humana*. Deviene tan básica que cabría pensar en una equiparación de humanos con otros simios sin que esto afecte radicalmente las lógicas del *especismo antropocéntrico*. Por eso aquella prefiguración disutópica llamada "planeta de los simios", que esbocé en la introducción del presente trabajo, no implica la simiesca aceptación de la "animalidad humana", sino un más allá de la dicotomía humano/animal. Grupos veganos han rechazado iniciativas como el "Proyecto Gran Simio" precisamente por su pretensión de extender derechos reservados para los humanos a chimpancés, gorilas u orangutanes, lo consideran una manifestación de "neo-especismo"; según la autora del libro *Speciesism*, Joan Dunayer, los "neoespecistas" conservan el prejuicio de un imaginario jerárquico con los humanos en la cima y, sencillamente, ya que algunos mamíferos como chimpancés o delfines evidencian capacidades supuestamente "humanas", tratan de otorgarles un status igualitario excluyendo a otros.

La *soberanía humana* tiene las características generales de la *idea de soberanía* que Derrida menciona, por lo tanto debe comprenderse, ante todo, como una ficción que genera efectos reales, pues les otorga privilegios y *posibilita ejercer cierto poder a quienes son clasificados como humanos*, un poder que aquí denomino antropo-poder. En un acto políticamente

explícito de deconstrucción de la metafísica, Derrida también recuerda que el soberano es *el primero* en términos de considerarse como origen a-relacional, ontológicamente completo, un Yo o *ipse* que a la vez no recibe órdenes más que de *sí mismo*: "Plauto, pues, utiliza la palabra «*ipssisimus*» (el *totalmente él mismo*) para designar al amo, al patrón, al personaje más importante, el primero en resumidas cuentas, el *princeps* o el príncipe. El soberano en resumidas cuentas. En ruso, *sam* (él mismo) nombra al señor. Entre los pitagóricos, el amo, Pitágoras, era designado con *autos, autos epha*: lo dijo él mismo, es decir, lo dijo el amo (...) El concepto de soberanía implicará siempre la posibilidad de esa posicionalidad, de esa tesis, de esa tesis de sí, de esa autoposición de quien plantea o se plantea como *ipse, el mismo, sí mismo*. (...) [La] dictadura en general como poder que se ejerce incondicionalmente en forma de *diktat*, de decir último o de veredicto performativo que da órdenes y no tiene que rendir cuentas más que a sí mismo (*ipse*), (...) esa dictadura, esa instancia dictatorial está en marcha en todas partes, en todas partes en donde hay soberanía" (Derrida, 2010: 93-94).

La *soberanía humana*, por supuesto, no es la excepción, ese gran *ipse* requiere constantemente demarcar fronteras ontológicas, dejar límites claros que lo definan y soporten su *diktat*, es ahí donde emerge "el animal" como *suplemento* o condición de posibilidad del Yo humano, "el animal", dadas las circunstancias que impone cierta claridad soberana, se percibirá como todo lo que no-es humano. Florence Burgat, alertando sobre la ligazón estratégica entre no-ser y ser-para-otro comenta: "En lo concerniente al estatuto ontológico, desde el punto de

vista del humanismo metafísico y el humanismo jurídico que se nutre de las mismas fuentes, el animal es una propiedad que, por ende, carece de cualquier cosa que le sea propia, no siendo más que *para-un-otro*" (2007: 33). Lo propio del "animal" no existe, es siempre lo que no posee, es decir, el negativo de lo propio del humano soberano. En el discurso hegemónico "el animal" aparece como un *ser a-propiado* en doble sentido: apropiado por el humano para sus fines y despojado de toda propiedad, capacidad y agencia, ¡una vez más el "mito hobbesiano" de cesión absoluta del poder que instaura la soberanía!, escribo "mito hobbesiano" porque aunque Hobbes no lo inventó describe muy bien sus lógicas.

Ese Otro-animal encerrará en una sola categoría diferencias abismales. "El animal", apunta Derrida, incluye tanto a lagartos como a perros, elefantes, hormigas o delfines, y, aunque ficticio, no deja de *materializarse* en lugares de exclusión/opresión/explotación: "En ese concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en singular general, en la estricta clausura de este artículo definido («el Animal» y no «unos animales») estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, *todos los seres vivos* que el hombre no reconocería como sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos" (Derrida, 2008: 50). Que el desvalorizado "animal" constituya una *esencia negativa*, básicamente el *no-ser* del valorizado humano, lo convierte en blanco fácil de abierto o soterrado desprecio, incluso odio, para la mayoría de tendencias humanistas. Por ende, si el "hombre" es un ser-para-la-libertad, "el Animal" deberá serlo para la esclavitud, así razonaba incluso

ese fanático de la libertad y acérrimo anti-idealista que era Mijaíl Bakunin:

"Es al contrario la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque —una vez más— no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad, o, lo que quiere decir lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consiste en no obedecer a ningún otro hombre y en no determinar mis actos más que conforme a mis convicciones propias, reflejado por la conciencia igualmente libre de todos, vuelve a mí confirmada por el sentimiento de todo el mundo" (199: 29).

Hoy se reivindica esta concepción bakuniniana de la libertad como un gran avance aún no realizado respecto de la libertad de los liberales, no obstante, así planteada, solo confirma la característica básica del *ipse* soberano, no recibir órdenes más que de *sí mismo*, voluntad absoluta, omnipotencia que se erige sobre el "impotente animal", incluido "el animal en el humano". Debido a su carácter *a-propiado*, negativo, la subordinación de los animales-no-humanos debe verse, pues, como condición "natural" para los humanistas modernos, si el trabajo, diría por otro lado Karl Marx, hace parte de la esencia humana, entonces la *explotación* animal-no-humana carece de sentido. Aquella lista de los "propios" del ser humano permanece siempre abierta y reconfigura todo el tiempo la dicotomía humano/animal, la "máquina antropológica", para decirlo en términos de Agamben, existe y, pese a su evidente artificialidad histórica, los límites oposicionales rara vez son cuestionados.

2.4. Dilemas ético-políticos

Derrida llama a enfrentar el binarismo con el enfoque de la *différance*, lo que se traduce en "no mezclarlo todo y no precipitarnos, por analogía, hacia una serie de semejanzas o de identidades. Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado" (Derrida, 2010: 35). Se concluye que mal haríamos en disolver todas las diferencias para pasar a afirmar, de forma simplista, que lo que se encuentra en "el humano" también está en "el animal" y viceversa. Antes bien, el salto necesario radica en explorar las constantes que pueden definir ciertas singularidades sin caer en límites fijos y entidades puras pues, recordemos a Simondon y la propuesta general del *plano móvil de inmanencia*, los "reinos", "especies", "clases", "géneros" e "individuos" son siempre relacionales, híbridos y se encuentran en continuo movimiento. Ante todo hago referencia aquí a una vida que se resiste a la conceptualización humana, un movimiento que, dice Gilles Deleuze (2007), antes que basarse en el devenir de un ser debe interpretarse como un devenir sin ser o flujo caótico "a-humano".

La apuesta de Deleuze conlleva definir la vida por lo que *puede* y no por lo que *es*, en otras palabras, por la posibilidad que tienen los cuerpos de afectar a otros, relacionarse, transformarse y aumentar sus capacidades, definir "un cuerpo a partir del verbo «ser» supone separarlo de lo que puede y ajustarlo a una imagen o identidad ya determinada (o teleológica) que domina al conjunto en función de cierto resultado, que opera

una codificación en relación a una norma" (Giorgi y Rodríguez, 2007: 22). Asimismo, Donna Haraway ha llevado a cabo un trabajo monumental al deconstruir la fijeza de los límites oposicionales que privilegian el *ser* empeñándose en construir nuevas ficciones anti-esencialistas mucho más acordes con los flujos bio-físico-sociales. Las llamadas *especies compañeras* son una de las recientes ficciones que la autora utiliza para erosionar alter-discursivamente la soberanía humana, estas constituyen especies que entrecruzan sus historias y se entrecruzan ontológicamente, hay, entonces, relaciones de coexistencia/coevolución donde además de "*convivirse*" se "*vive con y en*", es decir, concurren relaciones de (inter)dependencia e intercambio en un escenario rugoso pero de continuidad. Haraway mira al perro con quien comparte su hogar y se pregunta ¿qué de "humano" tendrá "el perro" y viceversa tras tantos años de evolución conjunta o coevolución?, ¿cómo lo bio-físico-social se transforma a partir de la relación? Lynda Birke, Mette Bryld y Nina Lykke (2008), vía Ann Game, traen a colación la sintonía caballo-humano en la equitación avanzada donde los cuerpos literalmente se reconfiguran e incorporan un mutuo conocimiento, los impulsos nerviosos y las contracciones musculares cambian dando lugar a una especie de híbrido, algo denominado "encarnación del centauro", jinete-caballo se articulan por medio de una compleja red biológica, semiótica, social y tecnológica. Haraway incluso habla de "transfecciones potentes", es decir, transferencias reales de ADN entre especies.

Por otra parte, Peter Singer en su texto *Una izquierda darwiniana Política, evolución y cooperación* (2000) hace un llamado a no dejar en manos de la derecha la

teoría de Darwin, para él resulta esencial descargar valorativamente toda referencia a la evolución ya que ésta simplemente ocurre, no es *per se* ni buena ni mala. Un conocimiento de la "naturaleza humana" producto de la evolución solo podría contribuir a adaptar las tácticas políticas que permitan realizar proyecciones éticas, por ejemplo, si el "ser humano" posee tendencia a la competencia y la reflexión ética conduce al postulado de que es mejor vivir colectivamente con base en la cooperación, habrá que configurar un contexto adecuado en donde la tendencia se manifieste menos. La ética de Singer, de orientación utilitarista, se fundamenta en alejar el dolor y aumentar el placer de todos los seres que, por lo menos, poseen sistema nervioso, eso lo impulsó al activismo vegano. No obstante, su separación del "reino ético abstracto", básicamente normativo, donde debe haber plena coherencia, el "reino científico", descriptivo por antonomasia, y, el "reino político", le ha costado numerosas críticas. Hay quienes tildan varios planteos singerianos de "neo-especistas" y hasta eugenésicos pues, afirman, la lógica ética interna lo ha conducido a justificar el infanticidio y, en situaciones, a valorar la vida de unas especies más que otras.

En lo personal no suscribiría incondicionalmente a las críticas de sus contradictores, sin embargo considero relevante revisar algunos elementos presentes en la obra de Singer. Por un lado, aunque el llamado a no abandonar la teoría de Darwin me parece imprescindible, su abordaje de la misma resulta ingenuo. Como bien recuerda Donna Haraway, la realidad material existe pero siempre es *interpretada* (en ese sentido, fabricada) desde posiciones de poder múltiples, situa-

das, así que conectar supuestos "avances científicos neutros" con el "reino normativo de la ética" para posteriormente emprender acciones políticas es una ilusión. El proyecto ético-político empieza por asumir una visión concreta de la realidad, así sea de lo biológico, entonces, darwinismo sí... pero no ingenuo. Por otra parte, hay que reconocerle el hecho de fundamentar políticas radicales en un elemento como la *sintiencia*, lo cual cambia ciertos patrones fuertemente antropocéntricos y convierte en eje de la discusión lo que con seguridad tienen los animales-no-humanos antes que lo que no poseen con relación al humano. El problema es que allí termina la ética, en el conjunto de seres considerados sintientes, o sea, que pueden experimentar placer o dolor; pareciera que un nuevo Yo se levantara delimitando quién siente y, por ende, merece respeto y quién no, en este caso las plantas y el resto de "entorno" que solo tendría sentido proteger si significa una cuestión relevante para los nuevos sujetos éticos.

Jacques Derrida y Singer convergen en que lo importante con relación a los animales-no-humanos es la pregunta de Bentham, ¿pueden sufrir?, no si poseen lenguaje, cultura, etcétera; pero, pese a las coincidencias, lejos de que la sintiencia defina un nuevo "nosotros", una nueva comunidad de semejantes o idénticos "soberanos", el primer autor propende por comprometerse siempre con lo diferente, mantiene abierta la ética y le da paso a la reflexión ecológica: "no basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y

aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos y seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida. Y ya se imaginan ustedes las consecuencias" (Derrida, 2010: 141).

Haraway (2008: 19-27), por su parte, argumenta contra Derrida que la pregunta de Bentham, aunque valiosa, no es suficiente, "Derrida el filósofo" parece moverse por un sentimiento externo de lástima que le impide indagar en el campo teórico-práctico cómo juegan o trabajan los demás animales con quienes convive, mira a su gata pero, en lugar de valorar la experiencia interespecífica cotidiana para producir teoría y ahondar en las relaciones fácticas, se encierra en la tradición filosófica. La autora también critica fuertemente las posturas de activistas-teóricos/as veganos/as por totalitarias y dogmáticas. Según ella, dichas perspectivas hacen del extendido "no matarás" un mandamiento universal incuestionable y no honran el trabajo entrelazado de seres que co-existen: "Try as we might to distance ourselves, there is no way of living that is not also a way of someone, not just something, else dying differentially. Vegans come as close as anyone, and their work to avoid eating or wearing any animal products would consign most domestic animals to the status of curated heritage collections or to just plain extermination as kinds and as individuals (...) I think feminism outside the logic of sacrifice has to figure out how to honor the entangled labor of humans and animals together in science and in many domains, including animal husbandry right up to the table" (Ibídem.: 80).

No obstante, tanto Haraway como Derrida esbozan una ética similar basada en admitir la radicalidad de la otredad, evitando imponer un Yo al concebir puentes comunicativos en múltiples dimensiones que posibilitan mundos comunes. Mi posición personal sobre el asunto reconoce, sin lugar a dudas, la existencia entrecruzada de seres, pero desconfía de la ética harawayana allí donde confunde co-construcción con *necesidad de*. Me explico. Si bien la muerte hace parte de la vida y, en ese sentido, no matar no puede convertirse en dogma, de ahí no se deriva automáticamente que deba ser una opción legítima el hecho de criar y *asesinar* sistemáticamente ciertos seres para comerlos. Si llevásemos la lógica de Haraway al extremo, estaría bien engordar y cuidar humanos para matarlos (¿qué animal más doméstico que el humano?), lo importante, diría ella, es que se aprecie su labor junto con la de quien los cría que estaría, a su vez, trabajando para darles una vida feliz, ¡la retórica del buen amo! ¿Por qué objetar que un caso es permisible y el otro no?, ¿porque esta vez son "seres humanos"?, ¿volvemos a la lógica del *nosotros* que demarca una línea fuerte con esos *otros* a quienes sí se les puede dar muerte simplemente porque carecen de cualquier "propio" humano? Y, por si a caso, ejemplos de canibalismo sobran (no solo al interior de la especie "humana"). Que los "animales domésticos" existen dice Haraway ¡claro que existen! Pero ¿deben por fuerza seguir existiendo con los propósitos y el destino que predominantemente el "ser humano" actualmente traza? Obviamente cualquier cambio no sucede de manera instantánea, pero eso no significa que sea impensable.

Lo cierto es que como "agentes morales" debemos enfrentar el dilema y resolverlo de una u otra forma. Pien-

so que el veganismo plantea un proceso valiosísimo en términos de configurar nuevos mundos que pasan por repensar el trabajo, la libertad, lo que comemos, vestimos, etcétera, aparte de un compromiso desfetichizante y explícito con conocer el recorrido mediante el cual algo llega hasta nosotros/as. En últimas, si dejar de consumir o matar por diversión animales-no-humanos —por lo menos de quienes se tiene la seguridad que poseen sistema nervioso y pueden sufrir o ser privados de múltiples experiencias— constituye una posibilidad más, ¿por qué no optar por esa empática posibilidad intentando, a la par, potenciar otras formas de vida sin descuidar la vida "humana"?, incluso si las plantas sintieran (hay quienes lo sostienen), tal hecho no nos debería habilitar para criar y matar alegremente vacas, perros, ardillas y humanos, solo ratificaría el compromiso con la otredad al criarlas y comerlas con responsabilidad, ya que *allí sí*, en efecto, *no habría otra posibilidad*. La *sintiencia* importa, pero no constituye el fundamento de nuestra actividad radical. Este razonamiento aplica hoy casi para la totalidad del globo, no es descabellado.

La idea esencial se puede sintetizar en que la co-construcción no es una, hay múltiples vías y están ligadas a las orientaciones ético-políticas que finalmente decidamos adoptar, pues, a fin de cuentas, como aseveraba Foucault, "la guerra no se hace porque sea justa sino para ganarla", el criterio de justicia nunca será unívoco-estático pero alguno deberemos elegir y el movimiento de liberación animal ha elegido la lucha abolicionista, mientras Haraway opta por, a lo sumo, apoyar acciones en contra de actitudes "crueles" o de "maltrato" en un *proceso de opresión/explotación* (in-

cluso sujeción) que tiende a interpretar muchas veces como co-construcción e inter-penetración multiespecífica igualitaria. Asimismo cabe anotar la necesidad de contextualizar profundamente la política vegana abolicionista, ya que responde (pero no se limita) a la sobreexplotación global en tiempos de un capitalismo despiadado que tiende a colonizar todo espacio vivo o no. Por lo tanto hay que tener cuidado con convertir el discurso en trascendente-atemporal, y, por esa vía, interpretar como *especismo antropocéntrico* formas distintas de relacionarse con los animales-no-humanos presentes en ciertas formaciones bio-físico-sociales pasadas o contemporáneas. El veganismo, como el feminismo, debe proporcionar herramientas adecuadas para analizar situaciones históricas y actuales.

2.5. Los orígenes

Jacques Derrida se refiere en diversos sitios a una *estructura sacrificial* con la cual "trata en todo caso de reconocer un lugar dejado libre en la estructura misma de [los] discursos, que son también de las "culturas", para un matar [mise a mort] no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Operación real pero también simbólica cuando el cadáver es "animal" (y ¿a quién haremos creer que nuestras culturas son carnívoras porque las proteínas animales serían irremplazables?), operación simbólica cuando el cadáver es humano" (Derrida, 2005, en línea). No obstante, el autor advierte con cierta regularidad que no sabe si la expresión "*estructura sacrificial*" sea del todo justa, también hace alusión al "*carno*falogocentrismo" para articular estas ideas con otras tantas que lo hicieron famoso.

Quisiera subrayar, principalmente, tres elementos de la reflexión anterior. En primer lugar, el autor destaca una clara tendencia histórico-cultural a postular un Yo que devora al Otro en múltiples terrenos, por eso "*carno*falogocentrismo" podría considerarse casi una tautología; en segundo lugar, dicho proceso ha significado la ingesta real y simbólica para el caso de los animales-no-humanos, no solo el Yo-humano engulle al Otro-animal arrebatándole toda subjetividad sino que hay discursos, a menudo científicos, que insisten en la necesidad del consumo de carne. En tercer lugar, se recalca también la importancia de visibilizar un espacio abierto para el matar no-criminal, aspecto coincidentemente relacionado con la *zona de indistinción* agambeniana donde aparecen "vidas desnudas" pero que, en este caso, surge a partir de un análisis del "animal" mismo, no simplemente de las consecuencias que tiene la dicotomía animal/humano para el humano, lo cual deriva en conclusiones diferentes.

Derrida se remonta al génesis de la Biblia donde cree hallar las bases de la *estructura sacrificial*. Alude en repetidas ocasiones a ese poder que Dios le otorga al hombre para que someta, domine, adiestre o domestique a los animales que nacieron antes que él. La temporalidad interesa bastante aquí, se trata del Otro previo sin el cual el hombre no podría afirmar su poder, además, a paso seguido, ese hombre le empieza a dar nombre a los "animales", lo que supone a la vez su soledad, soberanía y condición de sujeto. Dicha tradición se cruzará con el mito griego de Prometeo donde, mediante la usurpación del fuego a los dioses, se le abrirá las puertas al hombre para el conocimiento y dominio de todo su entorno; tal

"sería la ley de una lógica imperturbable, a la vez prometeica y adámica, a la vez griega y abrahámica (judeo-cristiano-islámica). No dejaríamos de verificar su inmutabilidad hasta nuestra modernidad" (Derrida, 2008: 36-37).

Peter Singer, desde una perspectiva profundamente diferente, ubica los orígenes del especismo en el judaísmo y la Grecia antigua. Sin embargo, si el objetivo es entender la genealogía del *especismo antropocéntrico* en tanto "campo de estabilidad", es decir, dotado de constantes, dispositivos, sujetos y espacios concretos, habría que explorar la historia con un enfoque menos filosófico. Por ahora estas son pistas sugestivas, útiles para emprender una empresa rigurosa en dicho sentido. Igualmente, no podemos pasar por alto que aunque discursos y prácticas como los mencionados triunfaron, existen versiones alternativas y contrarias, basta con ver, por ejemplo, la rivalidad entre las posturas de Pitágoras (vegetariano y fuerte defensor de los animales-no-humanos) y la escuela de Aristóteles (quien legitimaba la esclavitud animal, categoría donde entraban sujetos hoy considerados humanos).

2.6. Especificidad moderna

> "(...) aunque desde siempre se haya ejercido una gran violencia contra los animales (...) yo intento mostrar la especificidad moderna de esta violencia, y el axioma —o el síntoma— "filosófico" del discurso que la sostiene e intenta legitimarla. Esa violencia industrial, científica, técnica, no puede soportarse todavía demasiado tiempo, de hecho o de derecho. Las relaciones entre los hombres y los animales deberán cambiar.

> Deberán hacerlo en el doble sentido de este término, en el sentido de la necesidad "ontológica" y del deber "ético". Pongo estas palabras entre comillas porque dicho cambio deberá afectar al sentido y al valor de estos mismos conceptos (lo ontológico y lo ético). Por eso, aunque su discurso a menudo me parezca mal articulado o filosóficamente inconsecuente, tengo una simpatía de principio por aquellos que, a mi juicio, tienen razones, y buenas, de alzarse contra la manera en que son tratados los animales: en la cría industrial, en el matadero, en el consumo, en la experimentación".
> (Derrida y Roudinesco, 2003: 75)

Comienzo este apartado con un extenso epígrafe de Jacques Derrida porque deja entrever tres aspectos sustanciales que recapitulan el camino recorrido y permiten avanzar un paso más. En primer lugar, la cita destaca la relevancia de apreciar los diferentes esfuerzos que activistas "animalistas" han desarrollado desde hace algún tiempo a la vez que se les cuestiona propositivamente; en segunda instancia, insiste en algo que ya he discutido bastante anteriormente, a saber, la necesidad de transformaciones "ontológicas" y "éticas" profundas tras deconstruir la dicotomía humano/animal. Por último y en lo que me voy a concentrar, muestra una especial preocupación por observar la violencia específicamente moderna ejercida sobre los animales-no-humanos. Mi tesis para este acápite consistirá en afirmar que la modernidad está asociada directamente con la tecnociencia y el ascenso de un sujeto-humano trascendente con pretensiones universalistas, elementos que transforman la máquina de jerarquización especista antropocéntrica volviéndola verdaderamente sanguinaria.

David Le Breton (2010) asegura que la irrupción de la filosofía mecanicista en la Europa occidental del siglo XVII generó las condiciones de "objetividad" que condujeron a la posteriormente difundida borradura del sujeto cognoscente. Personajes como Galileo Galilei contribuyeron a instaurar el desprecio por los sentidos y por la participación abierta de quien conoce al sobrevalorar la matemática abstracta como herramienta infalible del saber. En adelante se trató de descubrir por medio de la razón las leyes que gobiernan el movimiento de esa gran máquina desencantada llamada naturaleza. Así, conforme avanza el capitalismo, toda la materia podrá ser comprendida y, por ende, modificada, comprada, vendida y en general ampliamente sometida. No obstante, es el temprano discurso mecanicista de René Descartes el que revitaliza la *soberanía humana* con su *cogito ergo sum*. Para Gilbert Simondon, deviene imprescindible tener en cuenta el cartesianismo independientemente de si concordamos con él, dado que se impuso sobre otros paradigmas y marcó la historia reciente. Descartes creía que era posible dar cuenta "del animal", es decir, de su naturaleza, conductas, etcétera, si se le concebía como una máquina carente de *cogito*, de pensamiento racional; el behaviorismo, la cibernética y la psicología cognitiva quedarán marcadas por esta perspectiva.

El llamado "padre de la filosofía moderna" llega a tal conclusión tras proponerse encontrar una base sólida, indudable, a partir de la cual pueda edificar el conocimiento, termina, como es sabido, hallándola en el pensamiento. El pensamiento o alma (*res-cogitans*) y el cuerpo (*res-extensa*) eran planteados como dos sustancias diferentes, lo propiamente humano sería

el pensamiento racional (expresión divina), el cuerpo simplemente era considerado pura materia gobernada por leyes como las demás máquinas que componen la naturaleza. Así pues, todos los humanos estarían dotados de ideas innatas eternas que tomaban la forma de las matemáticas y la geometría, el conocimiento no se podía fiar de los sentidos sino que debía penetrar en dichas ideas las cuales revelaban verdades sobre el mundo. "El animal", al no tener alma, estaba condenado a un automatismo "muy lejos de ser el análogo de la inteligencia, de un hábito adquirido y aprendido: es un automatismo de la materia, de las *res-extensa*, debido a que las formas de sus piezas son comparables al funcionamiento de una máquina" (Simondon, 2008: 64). Los animales-no-humanos son, desde esta perspectiva, básicamente cuerpo o materia autómata, nada más.

Derrida ubica aquí la constante en prácticamente todos los discursos modernos sobre "el animal": éste no *responde* solo *reacciona*, el cartesianismo alcanza puntos tan groseros que asevera la no-sintiencia "del animal", sus chillidos antes que gritos de dolor eran meras "reacciones ante estímulos" (como cualquier máquina). Planteos convenientes para legitimar las vivisecciones que el mismo Descartes realizaba. Cabe añadir aquí que, por supuesto, la modernidad no podría haberse dado sin los procesos de colonización/colonialidad que desde 1492 ubicaron a "Europa" y su historia en el centro global; el *sujeto propiamente humano* con pretensiones universales poco a poco quedará marcado también por la hegemonía blanca, masculina, heterosexual, burguesa y, en general, por elementos variables asociados al "modo de ser" de los colonizadores. Esto posibilitará

la producción de subhumanos que mal haríamos con equiparar a la animalización (producción de animales) en todos los casos.

Justamente Donna Haraway denuncia esa "objetividad" científica que con el distanciamiento del sujeto produce conocimientos universales, emprende así una colosal crítica feminista orientada a desvelar la real injerencia que siempre tiene quien observa, no solo porque invariablemente se conoce a partir de una posición subjetiva de poder que modifica e interpreta la realidad, sino porque, biológica y físicamente, el acceso a dicha realidad difiere dependiendo del organismo/tecnología. La autora recuerda cómo varía la vista si usamos, por ejemplo, sistemas de sonografía, microscopios electrónicos o vigilancia por satélite, y asegura que aprendió estas lecciones paseando a sus perros y preguntándose "cómo sería el mundo sin una fóvea y unas pocas células retinianas para la visión en color pero sí con una enorme área sensorial para procesar los olores" (Haraway, 1995: 327). En cualquier caso, quienes hacen ciencia, si desean algo semejante a la "objetividad", deben *situarse*, producir conocimientos parciales, aceptar sus *limitaciones* y *posicionalidad*. No se trata de caer en relativismos ingenuos, sino de rechazar una "mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación" (Ibídem: 224), es decir, una mirada que desaparece al sujeto cognoscente convirtiéndolo en sujeto-trascendente, separado del *plano móvil de inmanencia* y, específicamente, de la formación biofísico-social a la cual pertenece.

Asimismo Derrida, como puse de manifiesto unas páginas atrás, relaciona metafóricamente la "altura" de la soberanía con aquel lugar desde el cual se puede nombrar, vigilar y ver sin ser visto. Ante todo a partir de la modernidad, con el desarrollo de la "objetividad" que critica Haraway, la *soberanía humana* se asienta ocultando la presencia del antropo-poder en la producción de conocimiento, aparecen multitud de "textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal pero que nunca se ha *visto vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (...) aunque se hayan visto vistos un día, furtivamente, por el animal, no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica, filosóficamente); no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese, mirándoles a la cara, verlos, vestidos o desnudos y, en resumen, sin una palabra *dirigirse a ellos*; no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan «animal» podía *mirarlos* y *dirigirse* a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto" (Derrida, 2008: 29).

El ascenso de la racionalidad instrumental, orientada a la productividad mediante la explotación eficiente de "recursos" bio-físico-sociales, será otro punto decisivo para los acontecimientos más dolorosos de la historia reciente (Adorno y Horkheimer, 1998). Inmensas máquinas con un alcance de penetración altísimo han limitado la pregunta ético-política sobre *el hacer* y posicionado ese hacer mismo en el centro. Es ante todo con la modernidad, en un contexto tecnocientífico, que se configuran amplios espacios de encierro, explotación y muerte. Según Derrida, desde

hace aproximadamente dos siglos se experimenta una transformación global sin precedentes en lo concerniente a la situación de los animales-no-humanos. Más allá de la caza, el adiestramiento o la explotación tradicional ("animales de tiro, transporte, etc."), saberes actuales como los genéticos o etológicos, junto con novedosas *técnicas* de intervención, han aumentado descomunalmente la cría y explotación orientada a la producción de carne, medicamentos, etcétera —inseminación artificial a gran escala, clonación, cruces genéticos y manipulación hormonal, constituyen algunos de los métodos más difundidos. Millones de animales-no-humanos son condenados a experimentar infiernos que no caben en la palabra *genocidio*, es como si "en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cíngaros y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego" (Derrida, 2008: 42).

Para el historiador Charles Patterson (2002), los mataderos estadounidenses de comienzos del siglo XX constituyeron modelos importantes que posibilitaron la construcción de los campos de exterminio nacionalsocialistas. Además, según este autor, la "crianza selectiva de animales permitió conocer las técnicas que, posteriormente, llevaron a la esterilización compulsiva y la eutanasia de miles de discapacitados

o enfermos mentales, mientras que la institucionalización de la explotación animal fue el patrón que siguieron formas similares de explotación de otros seres humanos, como la esclavitud y la discriminación de las mujeres. En las sociedades esclavistas, añade Patterson, se utilizaban las mismas técnicas para controlar a los animales y a los esclavos (castración, encadenamiento, marcaje con hierro ardiente, etc.), lo que pone de manifiesto que la ética de la dominación humana hacia los animales sirvió de legitimación para maltratar a aquellos humanos considerados de naturaleza animal" (Martín, 2008: 38).

No se debe menospreciar el hecho de que Heinrich Himmler, fundador de las SS, fuera un otrora experimentado criador de pollos. Él conocía perfectamente tanto métodos de crianza y asesinato masivos, que no dudó en aplicar, como la lógica fundamental del *especismo antropocéntrico*. Así, en uno de sus discursos hablaba del "amor hacia la propia sangre" y de cómo preocuparse por otras "culturas" sería una completa traición; aseguraba que de la misma manera que era legítimo mantener una actitud decente hacia los animales, la podía mantener hacia, por ejemplo, rusos o checos, pero, de cualquier forma, no se debía confundir tal actitud con una igualación, pues nada importaba que 10.000 mujeres rusas murieran de agotamiento cavando una zanja antitanque si los intereses alemanes lo exigían. Razonamientos análogos se les aplica hoy a los animales-no-humanos confinados en laboratorios y granjas industriales, donde su sufrimiento puede reducirse pero solo hasta un punto que no atente contra la soberanía humana y sus intereses. Como ya debe ser claro, el *especismo antropocéntrico* excede los

"comportamientos crueles", no se trata de misotería, sino de un *estado de cosas* compatible incluso con ciertos vegetarianismos y "defensores de animales", en otras palabras, que el amo se comporte "bien" con su esclavo no significa que la esclavitud como institución desaparezca. Comprendido esto, no tendría siquiera que explicar la compatibilidad de muchos fervorosos nacionalsocialistas con el vegetarianismo, no obstante me gustaría despejar algunos mitos. De acuerdo con Alicia Martín Melero:

"(...) tras la llegada al poder de los nazis, todas las asociaciones vegetarianas en Alemania y los territorios ocupados fueron prohibidas por promover un estilo de vida no violento y por su simpatía hacia el pacifismo. Si bien los nazis promulgaron leyes para la defensa del medio ambiente y la protección de especies en peligro de extinción, otras leyes de defensa animal parecen haber sido aprobadas, no tanto por respeto a los animales, como por odio hacia los judíos. Así sucede con la ley contra la vivisección promulgada en 1933, aunque posteriormente rescindida en Baviera y Prusia. La vivisección fue prohibida, no sólo por ser considerada una práctica judía, sino porque para los nazis carecía de sentido utilizar animales teniendo a su disposición a seres humanos "inferiores" sobre los que realizar toda clase de experimentos. Por otro lado, como afirma Sztybel, el culto nazi hacia la naturaleza está íntimamente ligado a su obsesión por encontrar razas puras" (Ibídem: 40).

Asimismo, no son igualmente famosas las reflexiones que en los campos de concentración escribieron judíos como Edgar Kupfer-Koberwitz, quien en una situa-

ción extrema encontró la relación directa entre lo que se encontraba viviendo y el "destino" de millones de animales-no-humanos. Kupfer-Koberwitz es ahora un ícono para incontables activistas veganos/as.

Actualmente, las granjas industriales y los diferentes lugares de experimentación animal-no-humana, en parte como las maquilas, están ubicados y diseñados con la finalidad de escindir el "proceso de producción" y los "productos". Las tecnologías de la información y la comunicación contribuyen a robustecer estas estrategias creando imágenes comerciales disociadas (Carol J. Adams habla del "referente ausente" para hacer alusión al proceso mediante el cual se separa la carne de, precisamente, su referente vivo[17]) y conectando lugares distantes al "anular" el espacio/tiempo, lo cual aumenta el control de las empresas sobre el territorio a nivel global. Algunos "laboratorios incluso se han transformado en fortalezas semiclandestinas, a las que se prohíbe el acceso a los observadores, y de los que son expulsados como «traidores» los propios investigadores que osan contar lo que pasa dentro" (Mosterín, 1998: 238). Esto es, asimismo, una señal de que esos dos siglos que menciona Derrida han sido también siglos de lucha (tremendamente desigual), una lucha que se inserta, a la vez, en una guerra antiquísima pero que hoy atraviesa cierta fase crítica. Los boicots y demás acciones llevadas a cabo por activistas han logrado que varias empresas abandonen sus actividades o se vuelvan, precisamente, aún más imperceptibles.

[17] Son inconmensurables las estrategias de marketing donde actúa la fetichizante estructura del "referente ausente" que representa, por ejemplo, caricaturescos "animalitos felices" en los empaques de diversos productos y en otros lugares, apareciendo imágenes tan absurdas como pollos sonrientes "disfrutando" de una buena presa de pollo.

Vivimos un *clima generalizado de excepcionalidad* configurante tanto de la explotación/opresión sin referentes como del resquebrajamiento de la dicotomía animal/humano.

Multitud de animales-no-humanos son cegados y mutilados para testear productos como cosméticos y detergentes. La prueba de Draize, por ejemplo, obliga a aplicar amplias dosis de un producto en uno de los ojos del inmovilizado "animal de laboratorio" hasta ocasionar lesiones graves como llagas y hemorragias, mientras el otro ojo se deja intacto con el objetivo de que sirva de comparación. El animal resiste y trata de huir con tanta fuerza que a veces llega a romper su columna. La mayoría de experimentos ni siquiera aportan datos nuevos, son repetitivos y se llevan a cabo para la publicación de artículos científicos o entrenamientos estudiantiles. Los xenotrasplantes —trasplantes de un especie a otra— al "peor" estilo del doctor Moreau son otra práctica conocida, el filósofo de la ciencia Jesús Mosterín (1998) describe la manera en que papiones sanos de Kenia han sido capturados y llevados a laboratorios donde se les arranca su corazón e introduce uno de cerdo hasta que el sistema inmunitario lo rechaza, muriendo en circunstancias tremendamente dolorosas, un corazón que es además de cerdos transgénicos. Todo esto se realiza con el objetivo de afinar técnicas que lleven a xenotrasplantar exitosamente órganos a humanos, ¿no escuchamos aquí el eco de Himmler?

En los laboratorios animales como las ratas dejan de ser "animales naturalistas" para convertirse en "analíticos", sus vidas singulares concretas empiezan a carecer de importancia ya que solo cuentan como cifras, se

las confina y oculta, son percibidas como "modelos" abstractos y reducidas literalmente a instrumentos de laboratorio, es decir, así las nombran. Los requerimientos de comienzos del siglo XX en términos de "objetividad" produjeron su estandarización biológica y de condiciones de cría, pero además el laboratorio empezó a modificarse para la explotación de estas "ratas estándar", fue dotado de jaulas, aparatos para inmovilizar la cabeza, entre otros aspectos. Procesos como el descrito sirven para pensar no solo el impacto discursivo sino también el complejo entramado de co-modificación bio-físico-social; la *conducta de las ratas* contribuyó a esculpir la conducta humana, dio lugar a espacios específicos de encierro, protocolos de experimentación, alimentos, instrumentos de sacrificio, etcétera, que responden a la cuestión de, por ejemplo, cómo "solucionar" expresiones de resistencia, verbigracia, movimientos bruscos, mordiscos y chillidos. Para decirlo con Agamben, aunque las ratas (y los demás animales-no-humanos) quieran ser disminuidas a puras "vidas desnudas" por el discurso dominante, su particular "forma-de-vida" potente e insubordinada emerge por uno u otro lado. También se establecen ciertos "comportamientos adecuados" para neutralizar cualquier conato de empatía con el "instrumento de trabajo". Así, en efecto, existen variadas relaciones de co-construcción donde las ratas influyen en la acción "humana", no obstante, haríamos mal si olvidáramos el contexto asimétrico general denominado *especismo antropocéntrico* del cual hacen parte y que pone a disposición de ciertos actores el antropo-poder. La avicultura constituye un buen ejemplo de esto, Jesús Mosterín describe sus horrorosas transformaciones contemporáneas de la siguiente manera:

"Tradicionalmente, las gallinas vivían en corrales abiertos junto a las casas de campo, correteando y picoteando a su alrededor en busca de gusanos e insectos, tomando baños de tierra y protegiendo a sus polluelos. (...) Sin embargo, desde los años cincuenta se ha ido extendiendo un sistema de estabulación abusiva en grandes naves industriales, donde las gallinas han sido degradadas a meras máquinas de poner huevos, olvidando que son animales, no máquinas.

Nada más al nacer, se aparta brutalmente a los polluelos de su madre. A muchos se les corta el pico con un cuchillo al rojo vivo, para minimizar el canibalismo en las posteriores condiciones de hacinamiento que les esperan. Este corte es muy doloroso, pues entre la córnea y el hueso hay una capa de tejido blando extremadamente sensible. Además, esa mutilación en un órgano tan sensible del ave produce dolores crónicos y trastoca todo su comportamiento (...) Las gallinas ponedoras jóvenes son criadas en jaulas especiales con paja hasta las 18 semanas, a partir de las cuales son encerradas en baterías para el resto de sus vidas. Unas cinco gallinas son apiñadas en una jaula de apenas un cuarto de metro cuadrado. (...) Las gallinas en las baterías, condenadas a la inmovilidad y la frustración, sin espacio para estirar siquiera las alas, en las que las llagas van sustituyendo las plumas, se picotean unas a otras dentro de la minijaula. Las jaulas se amontonan unas sobre otras en varios pisos, los suelos son de alambre para facilitar la caída de los excrementos. (...) Privadas de espacio, suelo y privacidad, las gallinas desarrollan gran estrés y agresividad, llegando a veces al canibalismo, y sufriendo en cualquier caso una elevada mortalidad por infecciones y tumores. Estas gallinas desgraciadísimas llegan

a producir hasta 300 huevos anuales. Cuando al cabo de unos 15 meses, quedan exhaustas, son enviadas al matadero y sustituidas por otras más jóvenes.

Hasta la segunda guerra mundial, más o menos, se comían relativamente pocos pollos, que solían ser los machos indeseados que producían las gallinas ponedoras de los corrales. Ahora, más de tres mil millones de pollos se matan y consumen al año solo en Estados Unidos. Son los desgraciados «pollos de engorde» que ya no se crían al aire libre en el corral de la granja, sino encerrados en inmensas naves industriales cerradas y sin ventanas. Han sido seleccionados para ser monstruos prematuros de gordura. A las seis semanas de edad ya casi no pueden sostenerse ni andar. En la misma nave pueden criarse 50.000 y hasta 100.000 pollos juntos, hacinados en pésimas condiciones. Cada día hay que recoger a los numerosos muertos. Los pollos desarrollan ulceraciones en las patas y a veces se vuelven ciegos por los altos niveles de amoniaco, generados por sus propios excrementos" (Ibídem: 248-250).

Como mencioné someramente en el acápite "Los orígenes", el antropo-poder también se esconde detrás de discursos nutricionales que se predican "objetivos", siguiendo a Derrida, "sin hacer elogio de un vegetarianismo primario, puede recordarse que el consumo de carne jamás fue una necesidad biológica. No se come carne porque se necesitan proteínas, y estas pueden encontrarse en otra parte. En el consumo del animal, como por otra parte en la pena de muerte, hay una estructura sacrificial, y por ende un fenómeno "cultural" ligado a estructuras arcaicas que persisten y se deben analizar" (Derrida y Roudinesco, 2003: 82).

Ese ámbito estructural que aquí denomino *especismo antropocéntrico* se entrelaza también con formas de poder que perpetúan la subordinación/exclusión de otros sectores, por ejemplo, Carol J. Adams ha acuñado la expresión "política sexual de la carne" para referirse a la relación entre poder masculino y consumo de carne. La carne en "Occidente" a partir del siglo XX se convirtió en el alimento que da vigorosidad, fuerza, que alimenta la agresión y vuelve a los hombres machos (Flórez-Malagón, 2008), mientras los vegetales son con frecuencia asociados a lo femenino; además, la figura de la mujer-carne en la cultura popular y de masas, que se vende como producto comestible, ha adquirido bastante influencia.

Jeremy Rifkin reflexiona en su libro *Beyond beef* acerca de cómo consumir carne es predominantemente concebido casi como un derecho y un estilo de vida, pero la otra cara del consumo nunca se muestra, no solo la situación de los animales-no-humanos, sino las implicaciones en términos de la alimentación para grandes segmentos de la población humana mundial: "El ganado vacuno y otras especies están devorando la mayoría del grano producido en el planeta. La demanda por carne de vacuno hace que las multinacionales determinen cómo y dónde se producirá el grano, lo que determina un uso de la tierra totalmente injusto para los más pobres. (...) Las multinacionales también producen y controlan las semillas, los agroquímicos, el ganado, los mataderos, el marketing y los canales de distribución para asegurarle al mundo las bondades del ganado alimentado con grano. Campañas de venta y la publicidad en los países en vías de desarrollo equiparan el consumo de ganado alimentado con grano y

el prestigio del país" (Rifkin, en línea). Además, según un reciente informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la ganadería produce la proporción más alta de gases efecto invernadero, superando incluso el sector transporte. Como si fuera poco, la deprimente situación de las granjas industriales genera enfermedades como la "gripe aviar", la "gripe porcina", la "fiebre aftosa", entre otras, llevándose la vida de millones de animales-no-humanos (y humanos), sin embargo tales sucesos, antes que obligar a pensar la realidad de los campos de concentración especistas, aumentan las ganancias de las empresas farmacéuticas.

Por otra parte, el movimiento continuo de la dicotomía humano/animal continúa activo en la modernidad (y en la postmodernidad, para quienes creen que las transformaciones recientes ameritan una nueva etiqueta). No tenemos que referirnos a las "lejanas" historias de esclavitud, ni siquiera a la conquista de comunidades indígenas tras el encuentro de América en 1492. Por ejemplo, la bosquimana Saartjie Baartman fue exhibida —a veces enjaulada— en Inglaterra y Francia durante el siglo XIX, esta mujer solía ser descrita y tratada como un "animal", y es que para muchos científicos y espectadores que acudían a ver su "llamativo" cuerpo voluptuoso y de piel oscura, en efecto, lo era. Baartman constituye uno de los tantos ejemplos de cómo la idea de humanidad se encontraba ligada para la época, y en gran medida hoy, a un Yo humano europeo, blanco, masculino y heterosexual. Confluyeron entonces, en un mismo personaje, intersecciones entre procesos de racialización, generización y, sobre todo, lo que denomino "especificación"

o "animalización". Es decir, su posición subalterna estaba marcada por los discursos en torno a la anatomía sexual, el color de piel, la ubicación geopolítica y, como vector decisivo, por las concepciones que se tenían sobre la "especie humana" y su relación con las demás "especies animales", esto último integra, para el caso, en gran medida las demás variables sin agotarlas ni direccionarlas completamente.

Baartman fue descrita por la "comunidad científica" como el eslabón perdido entre "el humano" y "el animal", aspecto que trae a colación nuevamente la no necesaria incompatibilidad entre "darwinismo" y lógicas especistas. Parte de sus restos, concretamente cerebro, vulva y ano, fueron conservados en frascos de vidrio por el naturalista Georges Cuvier, mientras el esqueleto quedó en el Mussé de l'Homme parisino como si fuese un exótico animal precedente del "verdadero humano". Según la "objetiva" mirada de los científicos coloniales, características como la desnudez y un cuerpo "hipersexualizado" eran confirmaciones de que la bosquimana poseía auténticos rasgos propiamente animales. El naturalista, botánico y zoólogo del siglo XVIII Carl Von Linné también es famoso por sus taxonomías coloniales, racistas y especistas, en realidad, estos procesos antes que excepcionales constituyen la norma. En ese sentido, el Proyecto Gran Simio y el informe emitido por la Academia de Ciencias Médicas del Reino Unido, mencionados en el acápite sobre el antropo-poder y en la introducción, pueden leerse como intervenciones "postmodernas", o modernas tardías, orientadas a trastocar y fijar respectivamente los límites animal/humano sin alterar la soberanía humana, generando la posibilidad tanto de "subhumanos" distintos (quienes no cumplen

o "animalización". Es decir, su posición subalterna estaba marcada por los discursos en torno a la anatomía sexual, el color de piel, la ubicación geopolítica y, como vector decisivo, por las concepciones que se tenían sobre la "especie humana" y su relación con las demás "especies animales", esto último integra, para el caso, en gran medida las demás variables sin agotarlas ni direccionarlas completamente.

Baartman fue descrita por la "comunidad científica" como el eslabón perdido entre "el humano" y "el animal", aspecto que trae a colación nuevamente la no necesaria incompatibilidad entre "darwinismo" y lógicas especistas. Parte de sus restos, concretamente cerebro, vulva y ano, fueron conservados en frascos de vidrio por el naturalista Georges Cuvier, mientras el esqueleto quedó en el Mussé de l'Homme parisino como si fuese un exótico animal precedente del "verdadero humano". Según la "objetiva" mirada de los científicos coloniales, características como la desnudez y un cuerpo "hipersexualizado" eran confirmaciones de que la bosquimana poseía auténticos rasgos propiamente animales. El naturalista, botánico y zoólogo del siglo XVIII Carl Von Linné también es famoso por sus taxonomías coloniales, racistas y especistas, en realidad, estos procesos antes que excepcionales constituyen la norma. En ese sentido, el Proyecto Gran Simio y el informe emitido por la Academia de Ciencias Médicas del Reino Unido, mencionados en el acápite sobre el antropo-poder y en la introducción, pueden leerse como intervenciones "postmodernas", o modernas tardías, orientadas a trastocar y fijar respectivamente los límites animal/humano sin alterar la soberanía humana, generando la posibilidad tanto de "subhumanos" distintos (quienes no cumplen

con algunos elementos de la lista de "propios" humanos) como de nuevos "animales" y "humanos" *stricto sensu*.

Las transformaciones modernas han sido tan amplias que necesitaría una extensa investigación para dar cuenta de ellas con mayor precisión, de todas maneras me gustaría concluir el presente apartado con una mención a la creación de los parques zoológicos. Según Derrida, tales espacios cercados, reductores de la libertad de movimiento y autorrealización, surgen asociados al declive de las antiguas casas de fieras —en las que diferentes especies "exóticas" eran encerradas para beneplácito de personajes poderosos— y con el auge de la perspectiva científica. Los zoológicos están diseñados con el objetivo de satisfacer una "necesidad de saber" totalmente permeada por el antropo-poder, además, "esta estructura «teórico-teatral», inspectacular, digamos, autópsica y objetivante, desvitalizante, garantiza también cierto paso analógico entre el parque zoológico moderno y post-revolucionario [se refiere a la revolución francesa] y las instituciones psiquiátricas, los manicomios. Para dar un título común a este espacio de analogía, propongo utilizar la palabra «curiosidad». Ser curioso, *curiousus*, es estar a la vez ávido de saber (...) pero también de tener cuidado (*cura*, la cura doméstica y terapéutica, hospitalaria), de inspeccionar con cuidado y de cuidar. Pero sabemos que esta curiosidad que adquiere conocimiento al tener cuidado puede (...) degradarse en curiosidad malsana" (Derrida, 2010: 348 [Lo que está entre corchetes es mío]). Derrida también advierte que, tal y como sucede con los manicomios, el encierro zoológico puede convertirse en un lugar de apego y dependencia para quien está recluido —sin importar que sus posibilidades de potenciación mediante el establecimiento de relaciones

con otros espacios, seres y elementos, más acordes con su *potencial* bio-social, sean constantemente disminuidas. Esto nos obliga a pensar lógicas no solo de explotación sino de sujeción animal-no-humana.

2.7. Zooantroponormatividad y tecnologías de especificación

"La zooantropolítica más que la biopolítica:
he ahí nuestro horizonte problemático"
(Derrida, 2010: 91)

La noción de performatividad, relacionada con autores/as como Judith Butler, convierte sustantivos en verbos, insiste en el *hacer* antes que en el *ser*, resalta aquello que se está *construyendo* constantemente y que es realizativo antes que descriptivo o representacional, debido a esto compagina con la lógica general del *plano móvil de inmanencia*. Dicho concepto será de gran utilidad para explicar lo que denomino "zooantroponormatividad", es decir, la *obligatoriedad* de encajar a seres concretos dentro de la dicotomía jerárquica animal/humano o, en otras palabras, la dicotomía (y sus relaciones asimétricas) asumida como ontológicamente normativa. Mi apuesta para este acápite conclusivo será que ambos polos se consolidan performativamente, mediante la práctica reiterativa, aunque no solo simbólica como bien lo explora Butler, sino bio-físico-social. Los casos de niños/as "ferales" o "salvajes" constituyen un buen ejemplo para empezar.

Barbara Noske trae a colación en su texto *Beyond Boundaries Humans and Animals* la experiencia de Jean-Claude Armen, el conocido antropólogo que a principios

de los años sesenta encontró a un niño viviendo con una manada de gacelas, "este chico actuaba en muchos sentidos como las gacelas con las que convivía. Olfateaba el aire estirando el cuello, siendo obviamente capaz de captar información de esta manera. También olfateaba los costados de las gacelas, varios tipos de frutos y vegetación, así como bolas de estiércol y rastros de orina. Tenía el hábito de crispar sus orejas y cuero cabelludo ante el más leve ruido, incluso mientras dormía. Armen estimaba que rondaría los diez años de edad. El chico estaba desnudo y aparentemente sin afecciones por los severos cambios de temperatura del Sahara; incluso tenía tobillos desproporcionadamente gruesos. Podía correr muy rápido y mantenerse con las gacelas, desplazándose tanto cuadrúpeda como bípedamente" (Noske, en línea). El niño podía comunicarse hábilmente, imitaba mediante movimientos faciales algunas señales que las gacelas hacían con sus orejas, otras, que las gacelas hacían esta vez con sus colas, las expresaba con los dedos. Ciertamente había allí un complejo lenguaje que Armen sólo alcanzó a descifrar parcialmente.

La historia sirve, pues, para examinar de manera extrema esa tesis harawayana que invita a concebir ontologías relacionales y que propone la ficción *especies compañeras*, también da cuenta de las particularidades sociales y culturales existentes en/entre animales-no-humanos (hechos investigados por la etología crítica contemporánea) pero, y es lo que me interesa principalmente, devela "lo humano" como proceso performativo. Sin importar que niños/as como este hubieran tenido vidas dichosas con los animales que les acogieron, cuando son encontrados por humanos se les representa como desgraciados, personas infelices

que requieren una pronta humanización, se les enseña a moverse bípedamente (en caso de que no sepan), a hablar ("humanamente"), etcétera. A menudo nunca aprenden a ser "buenos humanos", como era su "destino", por lo cual terminan en el mundo subhumano junto con personas "discapacitadas". De hecho, la etiqueta niño/a "feral" o "salvaje" se usa de forma indiscriminada para todos los casos de personas halladas en "aislamiento social". Quienes somos clasificados como humanos debemos comportarnos humanamente, signifique eso lo que signifique; la desnudez, el placer sexual y las parejas múltiples, comer con "animales", con la boca abierta y sin cubiertos, son algunas de las actitudes que resquebrajan la zooantroponormatividad en muchos lugares, pero esto varía tremendamente dependiendo de la formación bio-físico-social.

En ese sentido, múltiples "tecnologías de especificación" modelan sujetos y señalan constantemente cuál debe ser el lugar de "animales" y "humanos"; por ejemplo, los letreros que advierten "prohibido el ingreso de animales", fuera de una restricción que en casos resulta necesaria, generan la interiorización de fronteras entre el Yo y el Otro, son medios que contribuyen a producir la autorrepresentación acerca de lo que soy explicitándome lo que no-soy. El cine, los libros, etcétera, son otras de las tantas tecnologías que podría citar. El uso cotidiano del lenguaje también está inmerso en esta clase de procesos, existe una terminología completa que distingue entre humanos y animales tan solo por "serlo", se suele hablar en varios contextos, por ejemplo, de cuero en contraposición a piel, o de patas y no de pies. Ni para qué mencionar la impresionante cantidad de insultos y epítetos negativos que supo-

nen/reproducen la inferioridad animal-no-humana, me pregunto si los imaginarios sórdidos alrededor de las ratas guardan alguna conexión con los niveles de explotación/opresión/sujeción que actualmente deben soportar.

Por otra parte, desidentificarse, renegar del antropopoder y de los privilegios humanos —denunciando el especismo antropocéntrico y actuando de manera consecuente al llevar a cabo acciones (boicots, rescates, visibilización de condiciones de sufrimiento animales-no-humanas, etc.) y practicar modos de vida (nuevas relaciones "animal/humano", dietas cien por ciento vegetarianas, uso de prendas y medicina que no involucren explotación, a menudo autogestionadas, cambios en la manera de hablar, etc.) que reten directamente la soberanía humana— conlleva castigos que van desde la burla cotidiana al ataque físico o la cárcel (como lo atestiguan activistas recientemente). Quizá uno de los corolarios más preciados que de este trabajo se pueden colegir para la acción política, es la necesidad de agenciar luchas "postidentitarias", es decir, que articulen singularidades *afines* (capaces de abandonar sus posiciones ventajosas y desventajosas) en torno a proyectos comunes y contra órdenes concretos, antes que aglutinar colectividades de "amigos" contra "enemigos". Sobre la cuestión de la *afinidad* Donna Haraway recalca que, por ejemplo, el "eco-feminismo y el movimiento de acción directa no violenta se han basado en luchas sobre las diferencias, no en la identidad. Si la identidad se pone por delante, apenas hacen falta grupos de afinidad ni sus procesos interminables. La afinidad precisamente *no* es identidad" (1999: 144).

¡Aquí no son "los animales" los que se rebelan contra "los humanos"!, lo cual no quiere decir que "seamos la voz de los que no tienen voz", como a menudo erradamente se predica, los "animales" también tienen "voz", construyen, resisten a su manera y se comunican, afirmar lo contrario constituye una grave equivocación que apuntala la perspectiva cartesiana y, como diría Haraway, el mito liberal del humano-agente-único capaz de representar al pasivo "animal" reducido "al estatus de mero recipiente de la acción, sin poder nunca ser coactor en una práctica articulada con otros compañeros sociales diferentes, pero vinculados" (Ibídem: 138). El compromiso con "mis semejantes" o comunidad de "hermanos" que define la ética y la política occidentales (Derrida, 1998), debe darle paso a un compromiso con la otredad radical que, a su vez, ponga en duda esos *Yoes* soberanos y *Otros* subalternos incardinados en nuestras formaciones bio-físico-sociales y cuerpos.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Fragmentos filosóficos, Madrid, Editorial Trotta.

Agamben, Giorgio (1993). *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos

(2003). *Homo Sacer I El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.

(2004). *Estado de excepción Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

(2006). *Lo Abierto El hombre y el animal*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora.

Bakunin, Mijaíl (199-). *Dios y el Estado*, España, El Viejo Topo.

Bey, Hakim. Zona temporalmente autónoma, en: http://usuarios.multimania.es/msrsobrarbe/zona.htm Fecha de consulta: noviembre 10 de 2011.

Birke, Lynda et ál. (2008). "Animal performances": una exploración de las intersecciones entre los estudios feministas sobre la ciencia y los estudios sobre las relaciones humano/animal, en: GONZÁLEZ, Marta et ál. *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Catarata, pp. 59-83.

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Burgat, Florence (2007). La cosificación de los animales ¿una consecuencia del humanismo metafísico?, en: TORRES, Vicente et ál. (comp.). *Marguerite Yourcenar y la Ecología Un combate Ideológico y Político*, Bogotá, Ediciones Uniandes.

Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Editorial Paidós.

Cangi, Adrián (2008). Anomalías. Gilbert Simondon, una filosofía de la individuación, en: SIMONDON, Gilbert. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.

Chateau, Jean-Yves (2008). Presentación, en: SIMONDON, Gilbert. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.

Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (2007), Prólogo, en: GIORGI, Gabriel y RODRÍGUEZ, Fermín (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, pp. 9-35.

Clark, Tim. "La economía en el siglo XXI: una perspectiva desde La Araucanía", en: http://www.uctemuco.cl/portavozantropologico/articulos/tim.htm Fecha de consulta: diciembre 05 de 2011.

Critchley, Simon y Marchart, Oliver (2008). Introducción, en: Critchley, Simon y Marchart, Oliver (Comp.). Laclau. *Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. pp. 15-33.

De Landa, Manuel (2000). *A thousand years of nonlinear history*, New York, Swerve Editions.

(2006). A new philosophy of society, Continuum.

Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

(2007). La inmanencia: una vida..., en: Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, pp. 35-41.

Derrida, Jacques (1968). La diferencia / [Différance], Escuela de filosofía Universidad ARCIS Edición electrónica, en: http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/590.pdf Fecha de consulta: diciembre 05 de 2011.

(1986). *De la gramatología*, México, Siglo xxi editores.
(1997). *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones.
(1998). Políticas de la amistad, Madrid, Editorial Trotta. y Roudinesco, Élisabeth (2003). Violencias contra los animales, en: *Y mañana, qué?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 73-87.
(2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto, en: [Web Derrida en castellano] http://www.jacques-derrida.com.ar/textos/comer_bien.htm Fecha de consulta: noviembre 04 de 2001.
(2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta.
(2010). Seminario La bestia y el soberano Volumen I (2001 – 2002), Buenos Aires, Ediciones Manantial.
Escobar, Arturo. Ecologías políticas postconstructivistas, en: http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.EcologiasPoliticasPostconstructivistas.pdf Fecha de consulta: noviembre 04 de 2011.
Flórez-Malagón, Alberto (2008). Dime qué comes y te diré quién eres, en: Flórez-Malagón, Alberto (Ed.). *El poder de la carne. Historias de ganaderías en la primera mitad del siglo xx en Colombia*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
Francione, Gary. La superioridad humana, en: [Web Especismo Cero] http://www.especismocero.org/articulos/100-la-superioridad-humana Fecha de consulta: diciembre 05 de 2011
Gibson-Graham, J.K. (2002). Intervenciones postestructuralistas, en: *Revista Colombiana de Antropología* 38, pp. 262-286.
Goldschmit, Marc (2004). Jacques Derrida. *Una Introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión.

González, Marta, Rodríguez, Jimena (2008). Al margen de los márgenes: encuentros y desencuentros entre feminismo y defensa de los animales, en: GONZÁLEZ, Marta et ál. *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Catarata, pp. 83-107.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra.

(1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles, en: *Política y sociedad* 30, Madrid, pp. 121-163.

(2003). *The companion species manifestó*, Chicago, Prickly Paradigm Press.

(2008). *When species meet*, United States of America, University of Minnesota Press.

Hernández, Diego (2011). Hermenéutica, deconstrucción y sentido nómada, en: Quiñones, Julio. *Crisis de la modernidad, Emancipación y Alienación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia Facultad de Derecho, Ciencias políticas y Sociales UNIJUS, pp. 102-122.

Horta, Óscar (2004). Una tipología del especismo Criterios distintivos y significación moral, en: RIECHMANN, Jorge (coord.). *Ética ecológica Propuestas para una reorientación*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, pp. 145-163.

Le Breton, David (2010). *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Martín, Alicia (2008). Modernidad, humanos y animales. Reflexiones en torno al concepto de holocausto, en: GONZÁLEZ, Marta et ál. *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Catarata, pp. 31-59.

Mosterín, Jesús (1998). *¡Vivan los animales!*, Madrid, Editorial Debate.

Mouffe, Chantal. Por una política de identidad democrática, en: http://www.macba.cat/PDFs/chantal_mouffe_cas.pdf Fecha de consulta: noviembre 04 de 2011.

(2000). *The Democratic Paradox.* London – New York: Verso.

Múnera, Leopoldo (Ed.) (2008). *Normalidad y excepcionalidad en la política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia Facultad de Derecho, Ciencias políticas y Sociales UNIJUS.

Negri, Antonio y Hardt, Michael (2004). *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

(2004b). *Multitud Guerra y democracia en la era del imperio,* Barcelona, Debate.

(2007). El monstruo político Vida desnuda y potencia, en: Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comp.), *Ensayos sobre biopolítica Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, pp. 93-141.

Newman, Saul (2001). *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lanham MD: Lexington Books.

Noske, Barbara. Encontrando al Otro Hacia una Antropología de los animales, en: [Web Animanaturalis] http://www.animanaturalis.org/p/632/encontrando_al_otro_hacia_una_antropologi_a_de_los_animales Fecha de consulta: noviembre 04 de 2001.

Patterson, Charles (2002). *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books.

Quintana, Laura (2006). De la nuda vida a la "forma-de-vida". Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder, en: *Argumentos 19*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 43-60.

Rifkin, Jeremy. Beyond the beef, en: [Web Ecosofía] http://ecosofia.org/2009/09/carne_agricultura_injusticia.html Fecha de consulta: Septiembre 06 de 2011.

Simondon, Gilbert (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.

Singer, Peter (1999). *Liberación Animal*, Madrid, Editorial Trotta.

(2000). *Una izquierda darwiniana*, Barcelona, Editorial Crítica.

Sloterdijk, Peter (2007). Sobre grandes relatos, en: *En el mundo interior del capital para una teoría filosófica de la globalización*, España, Ediciones Siruela, pp. 19-33.

Tuvel, Rebecca (2011). "Veil of shame": Derrida, Sarah Bartmann and Animality, en: *Journal for Critical Animal Studies*. Volume IX, Issue 1/2.

Vera, Manuel. Utopía y pensamiento disutópico, en: http://www.inisoc.org/utopia.htm Fecha de consulta: noviembre 20 de 2011.

Wells, Herbert George (1968). La isla del doctor Moreau, en: *Obras Completas*, Barcelona, Plaza y Janés editores.

BIBLIOTECA
VÉRTICES COLOMBIANOS

Ediciones Desde Abajo entrega al público lector un libro para el debate y la acción transformadora. En sus páginas su autor nos propone una juiciosa y certera deconstrucción del especismo antropocéntrico, una dimensión más de nuestra centenaria tradición de exclusiones, olvidos y exacciones. El descentramiento del antropo-poder en la consideración de los diversos órdenes bio-físico-sociales que se articulan y superponen, plantea una biopolítica militante en medio de una profunda crisis de uno de esos órdenes, el antropocéntrico capitalista.

La crítica deconstructiva deja planteado un espacio importante para el pensamiento-militancia animalista. En la actual situación, de hondas transformaciones en nuestro modelo de crecimiento económico basado en la dotación ambiental (agrícola-pecuaria, minero-petrolera), repensar el especismo antropocéntrico como otra de las dimensiones de sujeción y opresión, debería ampliar el espectro de alianzas y articulaciones entre confrontaciones y luchas por un orden bio-físico-social diferente.

Sin duda alguna, la propuesta que nos presenta Iván Darío Ávila Gaitán constituye una corriente de aire renovadora para el debate y la práctica política, el camino será largo pero tenemos en nuestras manos un excelente referente para animarlo.

ISBN 978-958-9454-67-2

Ediciones
desde abajo